G.W.F. Hegel reflexionó sobre su situación histórica para llegar a ofrecer soluciones estables, posibles y no simples compromisos. Las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* al hombre de hoy le pueden servir de espejo para mirarse en un pasado que tiene luces y sombras, pero que en todo caso es nuestro pasado y del que tenemos que partir, llegar a asumir y seguir renovando y creando para otros para que la historia no se detenga, que sería la muerte. Un lector del siglo XXI casi dos centurias después de haber sido dictadas estas *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, puede encontrar en ellas el intento de uno de los más grandes pensadores de la humanidad por llegar comprender profundamente su tiempo y, también, el pasado, a la vez que muestra el esfuerzo hercúleo por solucionar una situación crítica que ofreciera al hombre una salida del atolladero en el que se encontraba. Hegel trató de superar la crisis mediante la comprensión de lo más propiamente humano: la fuerza de la razón y del pensamiento. El esfuerzo late en cada una de las páginas de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, será el lector quien extraiga de ellas todo el jugo que le pueda servir para entender desde el pasado nuestro presente siguiendo la guía de una de las cabezas más poderosas que ha reflexionado sobre el ser y el destino del hombre en su historia.

tecnos

ISBN 84-309-4250-5



1246012
www.tecnos.es

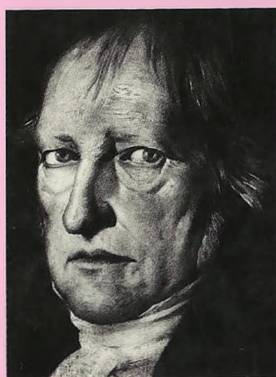
LOS ESENCIALES DE LA FILOSOFÍA

LOS ESENCIALES DE LA FILOSOFÍA

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal

Edición abreviada que contiene: Introducción (General y Especial), Mundo Griego y Mundo Romano



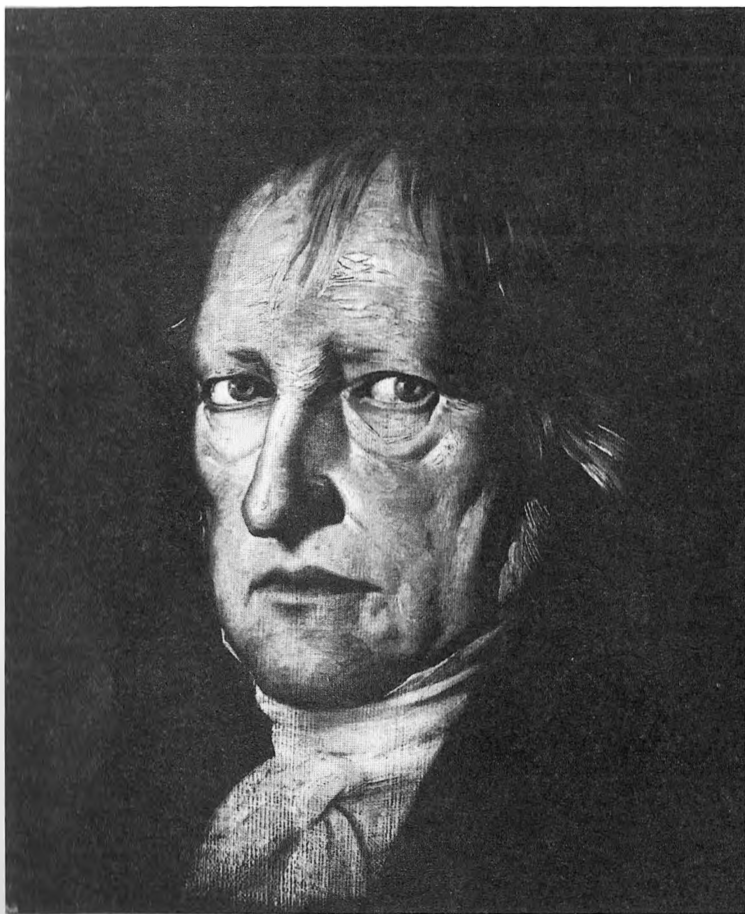
tecnos

LOS ESENCIALES DE LA FILOSOFÍA

Director:
Manuel Garrido

Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal

Edición abreviada



Retrato de madurez de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). La suya fue una vida dedicada a profundizar en su propio sistema filosófico, desde el que elaboró alguna de las respuestas más trascendentes de las interrogantes universales sobre las claves de la existencia humana.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal

Edición abreviada que contiene: Introducción (General y Especial), Mundo Griego y Mundo Romano

TRADUCCIÓN DE
JOSÉ GAOS

ESTUDIO PRELIMINAR
SALVADOR RUS RUFINO





Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-4250-5
Depósito Legal: M-18170-2005

Printed in Spain. Impreso en España por Lavel

A Martial y Susanne Staub, que tanto me ayudaron a comprender y a querer Alemania, sus gentes, su cultura y su historia.

SALVADOR RUS

Índice

ANEXOS

Leer a los clásicos

Hay muchas maneras de leer a un clásico. La peor es leerlo principalmente por obligación. Siendo yo niño, los alumnos de primera enseñanza teníamos que leer y escuchar en voz alta a los compañeros de clase las páginas del *Quijote*. Por mi parte tardé en superar la aversión a la obra suprema de nuestras letras que, por su modo, me produjo aquella obligada lectura.

Otra manera de leer a un clásico, probablemente la mejor, es cuando el contacto personal y privado con uno de sus libros alimenta o despierta nuestra vocación y nos avisa, como diría Ortega, de nuestro destino. «Yo pertenezco», escribió el joven Nietzsche en una de sus *Consideraciones intempestivas*, «a esos lectores de Schopenhauer que, desde que han leído la primera página, saben con certeza que leerán la obra entera y que escucharán cada una de sus palabras.» Análoga reacción parece que tuvo el filósofo francés Malebranche el día en que un librero le puso ocasionalmente entre las manos el *Tratado del hombre* de Descartes: «no bien hubo abierto Malebranche el libro —cuenta, en su vieja historia de la filosofía Damiron— se sintió totalmente conmocionado y agitado. Lo compró, se lo llevó y lo leyó enseguida con tanta ansiedad que los latidos de su corazón, al

acelerarse, le obligaban a veces a interrumpir su lectura.» Vivencias semejantes encontramos en más de uno de los grandes pensadores actuales. Martin Heidegger, el hombre que no ha dejado de preguntarse y preguntarnos obstinadamente a los largo del pasado siglo por el sentido del ser, nos ha hecho la confidencia de que esa obsesión suya se remonta al juvenil contacto en sus días de seminarista con un conocido libro de Brentano sobre los significados del ser en Aristóteles. Y para W. O. Quine, figura señera de la filosofía y la lógica matemática en los últimos cincuenta años, el libro que más influyó en su vida fue el ejemplar de los *Principia mathematica* de Whitehead y Russell en tres volúmenes que, siendo él adolescente, le regaló su hermano. Esta sarta de ejemplos atestigua, por paradójico que parezca, que también los clásicos de la filosofía pueden ser, como las *Metamorfosis* de Ovidio, leyendas de pasión.

Entre los dos modos de aproximación a los clásicos que acabo de describir caben numerosos intermedios, y a todos ellos quisiera servir de vehículo la presente colección de Tecnos, cuyo objetivo es poner directamente al alcance del lector medio lo más esencial de las más esenciales obras del pensamiento de todos los géneros y todas las épocas, desde Confucio o Platón hasta Rawls o Zubiri, pasando por Averroes, Descartes o Rousseau. Especialistas responsables de la edición de cada texto cuidarán mediante oportunas introducciones, notas y comentarios de que esa edición sea a la vez crítica y popular, fiel al pensamiento del clásico pero también actualizada y referida a la situación en que vivimos, incorporando a su bibliografía los títulos más tradicionales y las últimas referencias de Internet, y procurando que sus palabras cumplan en todo momento la función de señal que transmite y no de ruido que distorsiona el mensaje comunicado por cada gran pensador.

Pero me he puesto a hablar de la lectura de los clásicos sin haber empezado por justificarla. ¿Para qué leer a los clásicos? Hace cuarenta años solía decirse que esa lectura carecía de sentido. Unos veían en ella una simple marca elitista impuesta para separar al hijo del burgués del hijo del obrero; y otros consideraban científica y tecnológicamente inútil por ser inactual. Hoy, se tiende a pensar lo contrario. Los excesos de la ciencia y la tecnología en su aplicación

sin restricciones a la naturaleza y a la vida, la destrucción del medio ambiente y de la moral social, las desigualdades entre países ricos y pobres, las guerras de exterminio parecen demandar el retorno a una conciencia humanista que los clásicos saben, mejor que otros, propiciar.

Para mí la principal ventaja que reporta la lectura de los clásicos no está en la invitación a imitarlos, sino en el estímulo y el desafío que el recorrido mental de sus páginas implica para el desarrollo de la propia originalidad. Sus obras no están sólo para ser imitadas. Marx denunció con toda razón la absoluta falta de originalidad artística del espiritualmente miserable neoclasicismo de la Francia de Napoleón. Quizá, por volver a la filosofía, sea un caso paradigmático de estímulo y de reto a la propia originalidad el ya mencionado impacto de Schopenhauer en Nietzsche. Pues el autor que en años de juventud tan apasionadamente exaltó al pensamiento del maestro en su tercera «Consideración intempestiva» fue el mismo que luego pondría literalmente del revés al permutar por el más enérgico «sí» el profundo «no» de Schopenhauer a la vida.

Las obras de los grandes clásicos son las estrellas que más lucen en el firmamento cultural. Es natural suponer que Ulises, el astuto y prudente héroe homérico, determinaría guiándose por las estrellas del cielo el rumbo de la nave que, tras interminable cadena de fantásticas aventuras, había de conducirlo a su hogar. Pero también cabe imaginar que más de una noche, recostado después de la faena en la cubierta del barco o tendido en la playa de alguna de las prodigiosas islas que visitó, volvería, antes de que el sueño lo venciera, a contemplar el cielo estrellado tratando de descifrar entonces en el intermitente parpadeo de los astros un anticipo del destino temporal que le aguardaba. Al ofrecer el pensamiento vivo de los grandes clásicos de la filosofía y de la ciencia, esta colección quisiera, modestamente, ser una cartografía y cada uno de sus libros una brújula que ayude al lector medio, sea joven o viejo, universitario o no universitario, a orientarse y acaso adivinar su vocación o destino, mejor pronto que tarde, en el vasto enjambre de las constelaciones que alumbran el zodíaco de nuestra cultura.

MANUEL GARRIDO

Estudio Preliminar

En este estudio preliminar no se ha intentado explicar todo el contenido de la obra de G. W. F. Hegel *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* que como verá el lector contiene una gran cantidad de problemas que merecen ser comentados y tratados con más profundidad. Ni tampoco se ha intentado mejorar el excelente prólogo escrito a finales de los años veinte del siglo pasado por José Ortega y Gasset. La intención que ha animado a escribirlo y estructurarlo de esta manera ha sido otra: tratar de explicar por qué después de casi dos siglos este texto sigue ofreciendo al lector actual respuestas a interrogantes vitales como cuál es el fundamento de su existencia y su destino. Hegel responde a estas cuestiones desde su propio sistema filosófico muy maduro cuando comenzó a explicar filosofía de la historia ante sus alumnos. Este texto, que posee la frescura de unas lecciones magistrales, se ha convertido en un clásico que tiene todavía hoy mucho que decir y enseñar a un lector que quiera ver en él el esfuerzo de un pensador genial por superar la situación agudamente crítica que vivían la filosofía, la sociedad y la cultura de su tiempo sumidas en la división y desgarro interior que producía el movimiento Romántico, que estaba en sus últimos momentos, y exigía una nueva filosofía que fuera capaz de responder a las exigencias del hombre que surge tras las crisis y las revoluciones que el

mundo vivió en los años que Hegel desarrolló su pensamiento.

I. ¿QUÉ SENTIDO TIENEN LAS LECCIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN EL SIGLO XXI?

En un breve libro introductorio a la filosofía de Hegel Peter Singer afirma que la historia es fundamental en la construcción del sistema filosófico hegeliano, es un elemento que que está en centro mismo del sistema, para entenderlo hay que comenzar por la historia[1]. Esta afirmación sería suficiente para justificar por qué hay que volver la mirada a esta obra ahora que no hemos consumido la primera década del siglo XXI.

Cuando terminaba el siglo XX muchos pensadores dijeron que se extinguía la época más oscura y violenta de la humanidad. Un siglo que había traído un sinnúmero de guerras, una multitud de catástrofes, un sin fin de conflictos y tantos reajustes políticos que podría decirse que quien conoció la tierra y su distribución en 1900, en el último año del siglo no la reconocería. No faltaba razón a los que así opinaban. La esperanza no se pierde, pero la realidad es muy parecida.

Los últimos sesenta años de historia han supuesto para el hombre un proceso de cambio acelerado ante el que muchas veces ha sentido vértigo y se ha visto desbordado. La reconstrucción del mundo tras el largo período bélico, la guerra fría, la división en bloques, la creación de la Comunidad Económica Europea, y sus ampliaciones hasta llegar a la Unión Europea de 25 miembros, las diferentes crisis bélicas y una larga lista de conflictos «menores» —si es que un conflicto puede calificarse en algún caso como menor— políticos, sociales, económicos y culturales, han provocado

[1] P. Singer, *Hegel. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 13-32.

que el hombre viva a la intemperie. Hoy día el ser humano busca hacerse cargo de una realidad vital que le es extraña y le ataca por doquier, pero tiene que vivir con ella y a pesar de ella. Son los fantasmas que se hacen realidad, a lo largo de nuestra vida y que no podemos pasar sin ellos, pero tenemos que saber superarlos mediante el poder de nuestra razón, con ideas y no con la violencia física, con las armas y con los ejércitos.

Intentamos hacernos cargo de nuestro presente, luchamos por planear el futuro. Los hombres tenemos la tendencia a reducir el mundo a un horizonte propio marcado por el momento histórico. Cada uno de nosotros enfoca y analiza el entorno a partir de sus propios intereses y actúa sobre él bajo los factores que le son impuestos por su tiempo. Nuestro mundo cambia, nosotros también. El hombre es historia, en el devenir se hace, se construye. Cada generación tiene una misión que determina su existencia y marca su biografía. Existe una herencia que recibimos y que entregamos a otra generación. Vivimos de lo acumulado, somos enanos a hombros del gigante de la Historia, como escribió Bernardo de Chartres. La vida del hombre es dinámica, no estática, en el hacer y construir, también a veces en la destrucción, se fragua el ser y la realidad de lo que somos y seremos. Hegel admitió esta evidencia: las condiciones de la existencia humana se transforman de una época a otra, en el proceso de cambio y evolución se realiza la historia.

En este devenir que es la vida de cada uno se llega siempre a un final que será el principio de una larga y fecunda singladura. Vivimos en un mundo que una y otra vez ha surgido rejuvenecido tras la ruina. La humanidad lucha y seguirá luchando por no ver morir a su civilización. El hombre se esfuerza por comprender y aprehender las razones para vivir y seguir diseñando su existencia. Está a la deriva y con un futuro problemático, a veces muy oscuro. Sin futuro no hay vida posible, plenitud vital. Sin porvenir lo único que hacemos es acumular útiles, cosas, medios que no tienen razón de ser, ni fin alguno, excepto darnos una aparente seguridad en la posesión.

Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* están dictadas y escritas en una situación histórica y en un ambiente intelectual en crisis. Hacía más de treinta años que la Revolución Francesa había triunfado. Europa estaba asimilando el cambio tras la convulsión que supuso el fenómeno de Napoleón. Los años siguientes del siglo XIX fueron relajados. El europeo vivía bien, el ciclo revolucionario euroamericano había terminado. Los estudios sobre países lejanos, Oriente y América florecían. Las expediciones científicas eran un éxito. El ser humano acumulaba saber y conocimientos para entenderse a sí mismo y proyectarse más allá de su tiempo presente transmitiendo lo aprendido y asimilado. Todo parecía nuevo y cambiante, había optimismo y pesimismo a la vez, pero se estaba en la senda de la integración, de llegar a contemplar la diversidad como algo natural y superable.

Hegel era feliz en su cátedra de Berlín. Su vida discurría por los caminos de la tranquilidad y seguridad. Era un buen profesor, un reconocido pensador y muy crítico. En Berlín tomó forma su pasión juvenil por la historia. En estos años se propuso recomponer un pensamiento filosófico que había tenido un pasado glorioso, pero que en su tiempo se encontraba a la deriva. Dentro de ese plan general estaba la compresión del pasado. Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* pretendieron ser la guía interpretativa de un pasado cargado de enseñanzas pero disperso. Es la síntesis en la que todas las piezas diseminadas en el espacio y el tiempo alcanzan su unidad y comprensión superando los momentos anteriores, que nos permite entender qué hemos sido, qué somos y hacia dónde vamos. Estas son, más o menos, las preguntas radicales que el hombre se hace en la actualidad.

Hegel filosofó porque quería dar una salida a su tiempo histórico. Hegel vivió el final del movimiento romántico la existencia del hombre estaba desintegrada, falta de unidad, rota interiormente, sin capacidad para entender la conexión entre lo que sucede y por qué. El romántico vive en el exceso y en la desesperación, en la noche y el día, en el cielo y en el infierno, está quebrado y dividido entre el sen-

timiento y la razón, la necesidad y la libertad... así nace la revolución, como una forma de buscar nuevos caminos abruptamente. De este modo, el arte, la música, la literatura, la filosofía y toda la cultura romántica, se mueven en y entre los opuestos sin llegar a la conciliación. Hegel precisamente intentó eso: conciliar los contrarios mediante el uso del método dialéctico, en este contexto entra de lleno la historia[2].

El error del romántico fue considerar los opuestos al mismo tiempo, simultáneamente, de forma concurrente. Cuando los contrarios se contemplan enfrentados, el conflicto es inevitable. Pero si en lugar de opuestos se consideran distribuidos en un proceso, entonces se puede llegar a superar la lucha y la contraposición; el resultado será la integración mediante el paso de uno a otro que es la renovación, la síntesis en el proceso dialéctico. La historia aparece como un proceso de renovación e innovación que evita el atasco y la contradicción entre los contrarios.

Hegel reflexionó sobre su situación histórica para llegar a ofrecer soluciones estables, posibles y no simples compromisos. Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* al hombre de hoy le pueden servir de espejo para mirarse en un pasado del que tenemos que partir, llegar a asumir y seguir renovando y creando para otros. Un lector del siglo XXI casi dos centurias después de haber sido dictadas estas *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, puede encontrar en ellas el intento de uno de los más grandes pensadores de la humanidad por llegar comprender profundamente su tiempo y, también, el pasado, a la vez que muestra el esfuerzo hercúleo por solucionar una situación crítica que ofreciera al hombre una salida del atolladero en el que se encontraba. Hegel trató de superar la crisis mediante la comprensión de lo más propiamente humano: la fuerza de la razón y del pensamiento. El esfuerzo late en cada una de las páginas de las *Lecciones sobre la*

[2] O. Pöggeler, *Hegel Kritik der Romantik*, Bouvier, Bonn, 1956.

filosofía de la historia, será el lector quien extraiga de ellas todo el jugo que le pueda servir para entender desde el pasado nuestro presente siguiendo la guía de una de las cabezas más poderosas que ha reflexionado sobre el ser y el destino del hombre en su historia.

Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* es más que un producto condicionado y pegado a unas circunstancias espacio-temporales del estado Prusiano de principios del siglo XIX. Hegel no vio publicada la obra, en la que trabajaba cuando murió. Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* nos muestran cómo Hegel intentó explicar el aparente caos en el que se podía convertir la historia ante los ojos de un espectador si se consideraban el devenir de la humanidad como una sucesión de hechos sin una guía interpretativa, sucesos que muestran el progreso racional del hombre hacia la realización plena de su libertad.

Hegel pretendió llegar a una solución intelectual para sacar a la filosofía, al pensamiento y también a su tiempo histórico de una situación crítica. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* no se dedicó a detectar y describir la crisis, como muchos hicieron antes, sino que se esforzó por mostrar a sus oyentes y luego a sus lectores que había una solución si se planteaban los problemas en un nivel intelectual para superar el *impasse* romántico mediante un pensamiento, una propuesta filosófica que generara contenidos.

El propósito de Hegel puede y debe servir, ser útil, a nuestra época ayuna de sentido y también de contenidos que se debate en muchas ocasiones en un manierismo narcisista que no conduce más que agudizar nuestra crisis. En este texto Hegel mira y narra el pasado para comprender y analizar el presente y, finalmente, abrir la puerta de un futuro mejor para todos[3].

[3] El libro de A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, 5.ª ed., Gallimard, París, 1947, ilustra perfectamente esta idea y sirve como *pródomos* al estudio y la compresión de este pensador.

II. COMPRENSIÓN DEL PROCESO HISTÓRICO

Hegel conoció muy bien la filosofía de su tiempo, pero también tuvo interés en estudiar con profundidad a los autores clásicos grecorromanos. Impresionado por muchos de sus antecesores, siempre se declaró seguidor de Schelling, Spinoza, Rousseau y Kant entre otros. En su sistema, y más en concreto en su idea de filosofía de la historia, resuena toda filosofía anterior, él reelaboró las ideas y las insertó dentro de su propio esquema de pensamiento[4].

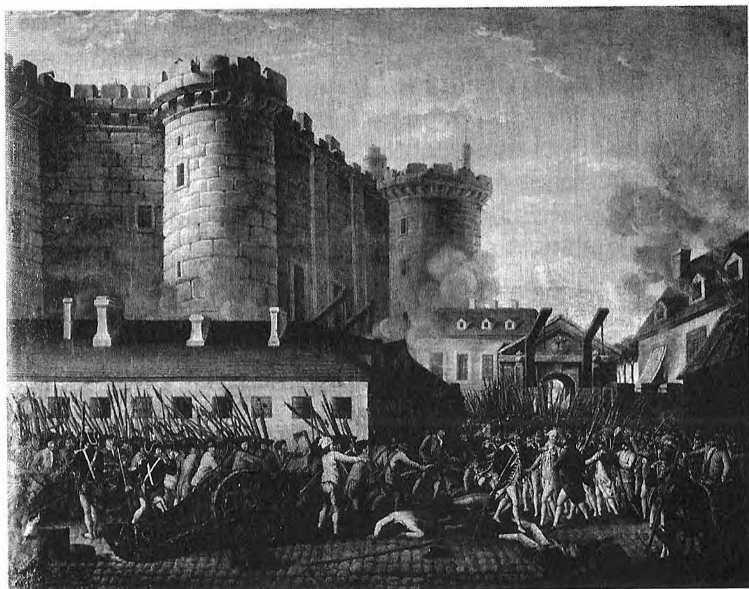
[4] Véanse todos los textos generales sobre la compresión de la historia en el sistema hegeliano: G. Lasson, *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Felix Meiner, Leipzig, 1920; K. Leese, *Die Geschichtsphilosophie Hegels: auf Grund der neu erschlossenen Quellen untersucht und dargestellt*, Erschienen im Furche, Berlin, 1922; H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1932; W. A. Kaufman, *Hegel, A Reinterpretation*, Anchor Books, Nueva York, 1966; J. Hyppolite, *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*, reimp., Marcel Rivière, París,1968; R. Bubner, «Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie», *Hegel Studien* 5, 1969, pp. 129-159; J. Schindler, *Wirklichkeit als Geschichte: einige Grundlinien zur Bestimmung des Verhältnisses von Ontologie und Geschichtsphilosophie bei Fichte und Hegel*, Ausburg, s/e,1969; B. T. Wilkins, *Hegel's Philosophy of History*, Cornell University Press, Ithaca, 1974; Y. Klein, «La philosophie et son histoire», *Revue Internationale de Philosophie* 30, 1976, pp. 219-228; R. Bodei, «System und Geschichte in Hegels Denken», en D. Henrich (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bouvier Verlag, Bonn, 1977, pp. 113-115; J. F. Ortega Muñoz, *El sentido de la historia en Hegel*, Universidad de Málaga, Málaga,1979;R. Cortés del Moral, *Hegel y la ontología de la historia*, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, México, 1980; T. Bautz, Timo, *Hegels Lehre von der Weltgeschichte: zur logischen und systematischen Grundlegung der Hegelschen Geschichtsphilosophie*, Fink, München,1988; D. Berthold-Bond, *Hegel's Grand Synthesis: A Study of Being, Thought, and History*. State U. of NY Press, Nueva York, 1989; J. D'Hondt, «Les Leçons hégéliennes de l'histoire», en *Logik und Geschichte in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1989, pp. 17-32 y *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, 2.ª ed., PUF, París, 1987; E. Gans, «Weltgeschichte und Zeitgeschehen», *Logik und Geschichte in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1989, pp. 33-56; W. Jaeschke, «Die Geschichtlichkeit der Geschichte», *Hegel-Jahrburch*, 1995, pp. 363-373; A. Grossmann, «Weltgeschichtliche Betrachtungen in systematischer Absicht. Zur Gestaltung von

La filosofía de Hegel surgió estrechamente vinculada con la situación social, cultural y filosófica de su tiempo, a la vez que se puede percibir en ella una respuesta racional a los problemas planteados por esa situación histórico-social en la que urgía restaurar el primado de la razón y la guía de la libertad, pues según Hegel, ambas estaban ausentes de la vida social y política.

Hegel conocía la historia, y sabía que la terrible Guerra de los Treinta Años (1618-1648) dejó Europa arrasada y dividida. Esta contienda fue especialmente dura para Alemania que sufrió un tremendo atraso político y económico, y no logró establecerse como un estado moderno. Alemania carecía de una justicia y una administración centralizadas, y su organización política se fundamentaba en el despotismo feudal de los príncipes, los duques y la aristocracia que vivían en la abundancia. Una sociedad con un campesinado muy numeroso, mínimamente industrializada y carente de una clase media poderosa que fuese capaz de transformar esta situación que en muchas ocasiones era insoportable e insufrible.

Alemania se constituyó como un estado moderno tarde, su unificación, a la vez que la de Italia, se produjo a fines del siglo XIX. Hegel vivió en una Alemania en la que se cercenaban todas las aspiraciones democráticas. Por tanto, también era urgente ofrecer unos fundamentos racionales para establecer y desarrollar un estado moderno alemán. Esta aspiración era difícil y se necesitarían años y mucha sangre derramada para conseguir el ideal que se perseguía.

Hegels Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte», *Hegel Studien* 31, 1996, pp. 27-61; C. Cesa, «La Storia», en Claudio Cesa (ed.), *Hegel. Fenomelogía, Logica, Filosofia della natura, Morale, Politica, Estetica, Religion, Storia*, Bari, Roma, 1997, pp. 281-313; Chr. Bouton, «La tragéie de l'histoire. Hegel et l'idée d'histoire mondiale», *Romantisme* 104/2, 1999, pp. 7-17; J. McCarney, *Routledge Philosophy Guide Book to Hegel on History*, Routledge, Londres, 2000; M. Monaldi, *Hegel e la storia. Nuove prospettive e vecchie questioni*, Guido, Nápoles, 2000; las ponencias publicadas en R. Bubner-W. Mesch, (eds.), *Stuttgarter Hegel-Kongress (1999), Die Weltgeschichte, das Weltgericht?, Stuttgarter Hegel-Kongress 1999*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2001.



Grabado romántico sobre la toma de la Bastilla en París en 1789. El entusiasmo juvenil de Hegel por los acontecimientos revolucionarios de Francia en esos años se explica, en parte, como un reflejo condicionado por su declarada hostilidad hacia el rígido sistema de enseñanza impartido en el seminario de Tubinga, donde estudió teología. © Archivo Anaya.

La biografía de Hegel se entrecruza con sus ideales políticos y teóricos. El ejemplo que intenta exponer e imitar es la *pólis* griega que se convierte en un modelo que muestra todas las carencias de la sociedad política alemana de su tiempo. No es un ideal utópico, sino una realidad histórica que sirve de ejemplo para constituir un estado moderno. En la *pólis* se produce la unión indisoluble entre el individuo y la sociedad. El ciudadano era para la ciudad, y la ciudad para el ciudadano, toda la existencia humana estaba marcada y enmarcada en la pólis. Un griego sin *pólis* no era nada, su vida carecía de sentido, era la muerte en vida. Su ser era la ciudad y la razón de vivir su cooperación ciudadana, por eso dice Hegel que en la Antigüedad se produce la aparición del espíritu puro.

El segundo modelo negativo se produce cuando el espíritu se extraña a sí mismo en la Edad Media —sobre la que Hegel tenía muy poca información, como se puede ver en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*—. Este momento se caracteriza por el surgimiento de la subjetividad y de la conciencia que serán necesarios para desarrollar el principio de racionalidad y libertad propias y necesarias para toda la organización social y política que desarrolla el espíritu en la historia.

El tercer modelo positivo es la Revolución Francesa que significó para muchos, también para Hegel, el triunfo de la razón en la vida de los hombres, y también como principio rector de la actividad política. Además, la Revolución Francesa realizó plenamente los fines de la libertad individual de los ciudadanos en su comunidad política. En este proceso hubo puntos negros y uno de ellos lo vivió Hegel: la época del Terror de Robespierre, que mostró lo difícil que era armonizar la libertad del hombre con la organización político social, y cómo el fracaso de la libertad es una seria amenaza para la vida del espíritu.

Hegel reflexionó profundamente sobre la realidad histórica en la que vivió y trató de comprender. Por eso se lanzó a la aventura, quizá no intentada antes tal como él lo hizo, de hacerse cargo, explicar e interpretar la historia universal desde sus orígenes hasta sus días. Un esfuerzo muy importante que sólo podía hacer un pensador que quería entender el absoluto como absoluto, comprender todo lo que aparecía ante su mirada e integrarlo dentro de un sistema filosófico propio.

III. ESTRUCTURA Y CONTENIDO DE LAS *LECCIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA UNIVERSAL*

Esta edición de «Esenciales de la Filosofía» no es completa. Se han incluido cuatro partes: las dos introducciones —General y Especial—, y las correspondientes al Mundo

Griego y al Mundo Romano. No se ha incluido la primera parte, todo lo referente al Mundo Oriental y que constituye más o menos un tercio de la extensión total de la obra. El Mundo Germánico aparecerá en una nueva edición dentro de la Colección.

La razón que nos ha movido a actuar así es la siguiente: centrar al lector actual en lo que parece fundamental en esta obra. De un lado, las introducciones donde Hegel fija sus tesis y el esquema interpretativo de toda la Historia. De otro, el Mundo Oriental está desfasado y carece de un contenido atractivo para el lector del siglo XXI[5]. Es cierto que cuando Hegel compuso sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* lo que hacía era ordenar en un discurso sistemático y comprensible la amplia investigación que se estaba desarrollando[6]. La originalidad de su trabajo hoy día aparece como una pieza de museo sin más valor que las opiniones de un pensador genial.

Sin embargo las partes relativas al mundo grecorromano se han mantenido porque sobre ellas Hegel reflexionó con frecuencia y llegó a obtener una posición muy atractiva y fundamental para entender ambos períodos históricos. Es importante señalar, como se ha dicho al principio, que el mundo antiguo aparece en el horizonte del pensamiento hegeliano como un modelo susceptible de ser estudiado, y

[5] Cuando Hegel dictó las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* los estudios sobre el mundo Oriental había avanzado y se conocía mucho y en profundidad de este ámbito geográfico y cultural. Véase J. Osterhammer, *Die Entzaubernung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*, Beck, München, 1998 y la bibliografía que ofrece S. Dellavalle en su edición de la obra de Hegel, *Filosofia della storia universale*, Einandi, Torino, 2001, pp. 535-541.

[6] «Hegel conoció las obras de autores como V. Aurich, J. S. Baillo, J. Barrow, G. B. Belzoni, J. Bentley, F. Bopp, J. F. Bentley, F. Bopp, J. F. Champallion, H. Cordier, A. Dow, J. B. del Halde, A. Ganbil, J. von Hammer, J. A. M. Mailla, N. Müller, C. de Pauw, G. Stanton y S. Turner, entre otros muchos que estudiaron y publicaron obras sobre el mundo oriental. Véase el trabajo de E. Schulin, *Die Weltgeschichte Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, Vaucherhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1958».

también de ser copiado en todo aquello que se muestra como valioso. Ambos momentos históricos señalan la recuperación del espíritu.

Lo más sencillo y recurrente es interpretar el contenido de la obra desde el método hegeliano por excelencia, el que conocemos con el nombre de dialéctica. Hegel intentó comprender lo que ha sucedido en la historia y para ello somete y contrasta todo su armazón doctrinal con los sucesos históricos de cada época. Para Hegel la reflexión sobre el pasado histórico exige interpretar esa realidad desde la posición de cada pensador, por eso no debemos buscar la imparcialidad. Pero la interpretación de la historia hay que hacerla desde la racionalidad, hay que atenderse a los hechos para discernir el proceso racional que se da en la historia, que está dotada de sentido y significado, porque para Hegel es el plan propuesto por Dios como creador que establece y ordena todo el proceso mediante el desarrollo de la conciencia de libertad.

Como se verá más adelante, la filosofía de la historia es la consideración reflexiva del espíritu que dirige el devenir de la historia, por eso el filósofo de la historia tiene que partir del hecho concreto, e interpretarlo a la luz del desarrollo del espíritu[7]. Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* es un trabajo filosófico que considera y necesita los hechos de la historia como su material fundamental, pero trata de llegar más allá de ellos[8].

Hegel tiene una visión racional de la historia. La razón permite comprender cómo ha evolucionado el mundo. También la historia ha transcurrido siguiendo las determinaciones de unas categorías y unas leyes que el hombre ha establecido. Por tanto quien hace historia, el historiador, y quien la interpreta, el filósofo de la historia, tienen que enfrentarse al objeto de su estudio con sus elementos, y llegar a explicar el devenir

[7] Véase P. Kolmer, *Philosophiegeschichte als philosophisches Problem: Kritische Überlegungen namentliche zu Kant und Hegel*, Alber, Freiburg in Bresgau, 1998.

[8] P. Singer, *Hegel. A Very Short Introduction*, cit., p. 14.

de la historia construyendo un relato de forma convincente y racional.

Las categorías que Hegel propone en la introducción a sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* son las siguientes:

1. *Variación*. La historia se distingue por un hecho evidente: las variaciones que se producen tanto en el tiempo como en el espacio, tal como muestran la diversidad de formas que tienen los pueblos para organizarse, así como la constante sucesión de unos sobre otros, creando una continuidad que evita el espacio vacío: cuando un pueblo desaparece otro lo sustituye.
2. *Negatividad*. El espíritu en su evolución histórica se transforma constantemente. Unas veces construye, otras destruye. Todo lo humano tiene un ritmo y un proceso: nacer, florecer, madurar, decaer y morir para dar paso, como el mito del ave Fénix de la Antigüedad, a una nueva vida más poderosa, más joven, más fresca. Todo lo que es ahora tiene un origen en lo que fue, y permitirá el seguir siendo, de la extinción de algo nace la vida de otros seres. Es más, el desaparecer es necesario, para que otros aparezcan y continúe la vida mejorándose en cada paso.
3. *Razón*. Como veremos la historia es obra del espíritu, que es al mismo tiempo conciencia del sujeto y del objeto, conciencia en sí, conciencia de la libertad, autoconciencia que se realiza en el tiempo sin estar él mismo en el tiempo.
4. *Libertad*[9]. Es un concepto que está presente continuamente en la obra de Hegel. Se puede caracterizar como el principio fundamental que hace posible la historia. La libertad se manifiesta de tres formas: natural, inclinación caprichosa de la voluntad y elec-

[9] H. N. Seelmann, *Weltgeschichte als Idee der menschlichen Freiheit. Hegels Geschichtesphilosophie in der Vorlesungen 1822/23*, Disertación de la Universidad de Saarbrücker 1985; Th. Grüning-K. Vieweg, *Hegel. Vision und Konstruktion einer Vernunftgeschichte der Freiheit*, P. Lang, Frankfurt a. M., 1991.

ción racional. No es suficiente interiorizar la libertad, conocerla y apreciarla, sino que es necesario objetivarla, hacerla realidad en el Estado.

Estas categorías sirven para realizar el propósito fundamental de la filosofía de la historia, la explicitación del espíritu en el tiempo real, que veremos más adelante. Por ahora bastará con decir que el espíritu es la fuerza más poderosa de todas las que actúan en la historia, no es estático y se realiza siguiendo un proceso que distingue entre un espíritu objetivo, que supone el descubrimiento de sí mismo, la autoconciencia de la existencia, que en la *Fenomelogía del Espíritu* se sitúa en Grecia; un espíritu objetivo que sería la historia como realización práctica y real del espíritu; y finalmente, el espíritu absoluto donde el hombre se encuentra con la realidad, culmina su proceso, llega a la plenitud de todo y se unen los contrarios, es el momento de la libertad, verdad y pensamiento máximos. Por esta razón, la historia para Hegel no es lo que hacen los historiadores, fijarse sólo en el camino de los acontecimientos históricos, sino el conocimiento de la meta, el fin que al que se ha llegado a pesar de sufrir una serie de fenómenos y de sucesos muy desagradables para la humanidad. A pesar de todo, la historia quiere alcanzar la libertad que se consigue realizando el fin del espíritu.

IV. DIVISIÓN GEOGRÁFICA DE LA HISTORIA UNIVERSAL

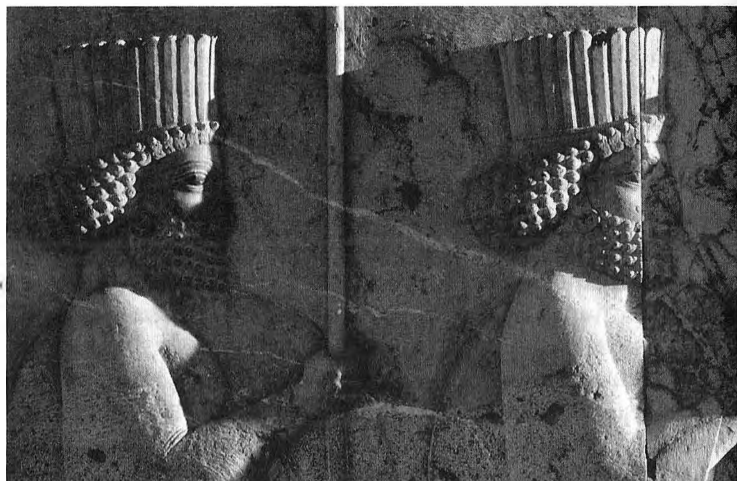
La civilización nace en Oriente[10], pero la verdadera historia surgió en el Imperio Persa, que fue la primera forma de estado y va desarrollándose hasta llegar a occidente. Su visión es la evolución de la historia como el proceso de desarro-

[10] J. J. Gestering, «Hegel und Indien. Zur eurozentizität von Welgeschichte», *Hegel-Jahrbuch*, 1996, pp. 134-138; F. Boubin, «Hegel's Internationalism. World History and Exclusion», *Metaphilosophy* 28, 1997, pp. 417-432.

llo de la libertad. La historia universal es para Hegel un conjunto de fases o épocas históricas que se van sucediendo temporal y dialécticamente en un progresivo avance hasta el establecimiento del estado, única forma en la que los individuos viven plenamente en libertad.

Este desarrollo de la libertad comienza en la costa asiática del Pacífico hasta el Oriente Medio, Grecia, Roma y el norte de Europa. La evolución subsiguiente es la evolución del espíritu que continua y no es objeto de la historia porque es el futuro. Hegel mira hacia el pasado y escruta el presente, eso es suficiente para la filosofía de la historia, y distingue cuatro momentos fundamentales en el progreso de la libertad que constituyen la trama de su obra *Lecciones sobre la filosofía de la historia* y también de la misma historia:

A) *Oriente*. Es el primer período, la infancia de la humanidad, que se caracteriza por la ausencia de libertad. Los orientales no lograron tener un conocimiento pleno del espíritu, ni tampoco fueron conscientes de que el hombre como tal tenía una libertad total y absoluta, y, por tanto, no lo fueron. Solamente un hombre era libre: el déspota que gobernaba sobre todos con un poder omnímodo. Su libertad se manifestaba de forma caprichosa, se mostraba a los súbditos con ferocidad. En esta época el poder del estado se concentra en las manos de un individuo. El hombre en Oriente está confundido y se encuentra absorbido por el estado, él individualmente no es nada, no tiene conciencia de su personalidad, de sus derechos y de sus obligaciones. En la relación individuo-sociedad prevalece el elemento comunidad. Pertenecen a este período China, India, Persia, Asia Menor y Egipto. Hegel consideró que las civilizaciones de China e India estaban estancadas, inmóviles, por esta razón ambos territorios quedaron fuera del desarrollo de la historia del mundo, es decir, no formaron parte del proceso de la evolución del espíritu que es la base fundamental de la filosofía de la historia. La verdadera historia comenzó en Persia, el primer imperio. La civilización del Lejano Oriente estaba sujeta a la evolución cíclica y natural del tiempo con gobiernos despóticos de uno o de unos pocos. Sin embargo, en



Soldados persas de un relieve perteneciente al palacio de Darío en Persépolis. La interpretación que efectúa Hegel sobre el poder imperial persa relaciona esta teocracia con el origen del espíritu innovador que anima a las moderas civilizaciones occidentales. © Archivo Anaya.

Persia el emperador ejercía su poder absoluto basado en la legitimidad que le ofrecía la religión de Zoroastro y se extendía a todos sus súbditos. Es un gobierno teocrático. Hegel llamó a este período la infancia del espíritu.

B) *Grecia Clásica*. Es la adolescencia del espíritu, en ella se produce la combinación entre la libertad subjetiva y vida ética de los griegos en la estructura política fundamental: la *pólis*, donde el hombre participaba, tenía un *status* propio, y era expresión de su libertad. La relación del individuo con el estado se basaba en la obediencia a las costumbres, el derecho y la tradición. En este momento la conciencia de libertad afectó sólo a un grupo reducido de individuos, los ciudadanos: otros grupos de hombres no tenía derechos y, por tanto, no eran libres, por eso se mantuvo y se fomentó la esclavitud.

C) *El mundo Romano*. Es la mayoría de edad del espíritu. En este momento histórico la libertad afectó a unos

pocos, los ciudadanos romanos, el resto siguió privados de la plenitud de derechos. La personalidad individual es reconocida en el derecho escrito. El derecho romano constituye uno de los pilares de la civilización occidental. El estado es una abstracción sobre los ciudadanos que se sacrifican ante sus severas exigencias formando una masa de individuos homogénea. En Roma hubo tensiones entre los dos principios: la individualidad y la universalidad que se manifestaron en una especie de despotismo político, diferente al Oriental. El aprecio de Hegel hacia los romanos no es tan grande como el que siente hacia los griegos.

D) *El mundo Germánico*. Este período incluye no sólo a Alemania, también los países nórdicos, y las naciones europeas más importantes: Francia, Italia, España y Reino Unido. Representa la ancianidad del espíritu y de la humanidad. Es un período largo en la historia que va desde el cristianismo hasta la época en la que Hegel vivía, el estado Prusiano. Todo este tiempo se puede caracterizar como el momento de desarrollo de la libertad subjetiva. Libertad que surgió con el cristianismo, pero no llegó a tener inmediata expresión en las leyes y en las instituciones ya que a pesar de que el cristianismo se impuso, la esclavitud tardó siglos en abolirse y, en el mundo romano, siempre estuvo presente. Un punto importante en esta fase de desarrollo de la historia fue la superación de antítesis entre la iglesia y el estado que se produjo en la Edad Media. Fue necesario un largo proceso de desarrollo de los pueblos antes de llegar al reconocimiento explícito de la libertad. En este período se puede comprobar cómo se va llegando a la reconciliación de la escisión entre el sujeto y el objeto, es decir, entre el binomio individuo-colectividad. Sólo las naciones de este amplio ámbito geográfico han llegado a la conciencia de que el hombre es libre como hombre y que todos han nacido para ser libre. En otras palabras, la libertad forma parte esencial del modo de ser hombre, sin ella el hombre no es nada, lo proclamaron tanto los reformadores protestantes, los ilustrados como, finalmente, los revolucionarios franceses. Es la etapa de madurez de la historia en la que la libertad es de todos y para todos. Todos los hombres se sienten y son libres, se producen

movimientos para abolir la esclavitud, y todos los individuos pueden y deben realizar su libertad a través del estado.

¿Qué medios utiliza el espíritu para realizar este fin? La respuesta desde el punto de vista filosófico, es la dialéctica[11]. El método dialéctico no fue inventado por Hegel, pero fue él quien lo utilizó de forma más hábil para llegar a resolver y superar los problemas que planteaba la confrontación de los contrarios. El espíritu en el proceso de desarrollo de la historia se convierte gradualmente en su forma más pura, reconociendo su propia libertad esencial, pues la historia universal es la revelación del espíritu en un tiempo y en un lugar determinado, concreto, que adquiere la forma de Estado.

Hegel construyó un sistema filósofico absolutamente omnicomprensivo en el cada elemento tiene sentido y ocupa un lugar determinado dentro de la totalidad. Se ha dicho muchas veces que la filosofía hegeliana ha sido el último gran intento racional por llegar a comprender y explicar todo lo existente y situarlo dentro de un conocimiento sistemático. En ese todo está la historia que lucha para que cada suceso, cada acontecimiento, cada vida humana no se pierda y, además, tenga sentido. La historia dota de sentido y referencia a la existencia humana, a las realizaciones de los pueblos y de las naciones que se conservan en la razón y en el espíritu. Fichte ya había usado la terminología tesis, antítesis y síntesis. Hegel tomando como

[11] La dialéctica es fundamental en el sistema hegeliano, veáse por ejemplo los estudios de C. Astrada, *Dialéctica e historia: Hegel-Marx*, Juárez, Buenos Aires, 1969; M. I. Tschelidse, «Dialektik in Hegels Philosophiegeschichte», *Hegel Jahrbuch*, 1975, pp. 285-290; O. D. Brauer, *Dialektik der Zeit, Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982; R. Flórez, *La dialéctica de la historia en Hegel*, Gredos, Madrid, 1983; K. Dürsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie: Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1983; «Dialektik und Geschichtsmetaphysik in Hegels Konzeption philosophiegeschichtlicher Entwicklung», *Logik und Geschichte in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1989, pp. 127-145; J. M.ª García-Mauriño, *Hegel, dialéctica e historia*, Alhambra Longman, Madrid,1988; J. O'Neil (ed.), *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition, Texts and Commentary,* Suny Press, Albany, 1996; S. Crites, *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1998.

punto de partida a su antecesor, propuso otro modelo: la dialéctica unidad abstracta, un estadio de escisión, y un estadio de superación de la escisión en una unidad que no niega las diferencias particulares. La dialéctica es la forma de entender e interpretar la realidad mediante un proceso innovador, recuperador y englobador de todos los sucesos anteriores a él.

Pero también podemos completar la respuesta a esta pregunta desde un punto de vista político e histórico. La institución que asegura la consecución del fin al que se dirige la historia es el estado, que es el lugar donde se realiza la historia y llega a su fin último el espíritu. El estado es la institución donde se alcanza la libertad, la unión de la voluntad universal del espíritu y de la voluntad subjetiva del individuo. Sólo obedeciendo al estado el hombre se convierte en un ser verdaderamente libre. Por eso los héroes, hombres históricos excepcionales, han sido los creadores de los grandes imperios, Alejandro Magno, Julio César, Augusto, Carlomagno, Napoleón, etc. Estos hombres extraordinarios fueron portadores de una fuerza especial para lograr que unos ideales abstractos y personales se impusieran y se realizaran. Actúan como instrumentos del espíritu en el tiempo histórico.

En suma para Hegel el estado moderno es la manifestación de una personalidad y de una autoconciencia inherente a sus fines y a su naturaleza, que puede y debe actuar de acuerdo con su propia racionalidad y su misma conciencia. El estado moderno es un espíritu histórico individual porque actualiza el nivel de realización de su propia conciencia. El desarrollo de un estado nacional perfecto es el fin de la historia, porque le proporciona un alto nivel de realización de autoconciencia, de la libertad más elevada y completa que cualquier otra forma de organización humana puede llegar a ofrecer.

V. LOS DIFERENTES TIPOS DE ESCRIBIR O HACER HISTORIA

Los comentaristas de esta obra de Hegel han centrado muchas veces la atención en la descripción de los tipos de historia que

llevan a cabo los historiadores. Para Hegel la distinción es muy importante, está en las primeras páginas, porque con ella se puede adentrar en el terreno que deseaba desarrollar: una filosofía de la historia que fuera resumen de los planteamientos anteriores y se proyectara hacia nuevos horizontes, y abriera otros caminos a la compresión del pasado. Pero también tiene interés para saber qué han hecho otros en otro tiempo, con otros medios, y con el mismo deseo de entender un pasado que sirviera para explicar el presente. De esta forma Hegel podía exponer primero a sus oyentes en la Universidad y, más tarde, a sus lectores, cuál era su punto de partida y por qué no otro que antes había mostrado su viabilidad.

Hegel distingue tres tipos diferentes para escribir y hacer historia:

A. Historia original.
B. Historia reflexiva.
C. Filosofía de la historia.

A) *La historia original* es la narración de acontecimientos y de situaciones vividas y atestiguadas por el propio historiador. Se usan una serie de fuentes primarias, de relatos orales, o de antiguos documentos para componer el relato y darle sentido. La narración depende fundamentalmente del propio testimonio del historiador que actúa como testigo y narrador a la vez. Hegel cita a Heródoto y Tucídides. Este tipo de historia es la representación interna, mental, de los acontecimientos externos, de los que han pasado ante la mirada del historiador, y los que han sido contados por otros testigos y el historiador hace suyos. Es un proceso que va desde lo externo a lo interno. De fuera hacia dentro. Fuera están los datos que sirven para componer el texto. Dentro queda la capacidad del historiador para ordenar y dar sentido a esos datos que él selecciona y describe. Se llama historia original porque está en el origen, en el hontanar donde surge el oficio de historiador, y a la vez allí donde nacen los hechos que son observados directamente por el autor que al mismo tiempo es actor que vive en ese momento histórico.

La historia original tiene límites. En ella no se pueden incluir los relatos míticos, las leyendas de los héroes, las narraciones fantásticas sobre el origen del mundo y muchas tradiciones orales que solo sirven para explicar algo que sucedió mediante una narración de un pasado que está en las tinieblas, en la fase en la que los pueblos son muy primitivos, analfabetos. La historia original tiene que ser racional, debe narrar la realidad observada y observable de unas personas que eran conscientes de su existencia y que tenían unas aspiraciones y unos proyectos concretos que realizaron o que fracasaron en el intento de llevarlos a cabo.

Todavía más, *la historia original* no puede pretender tener un gran alcance, porque es un punto de vista personal, limitado en el tiempo, es como si fuera una foto fija de la realidad que comparece ante la mirada del historiador, trata de ser una especie de «retrato del tiempo». Por eso el historiador en este caso no ofrece una reflexión, ni elabora una teoría sobre los acontecimientos y situaciones que él relata, porque muchas veces no puede superarlos. Para Hegel, el espíritu en el cual el historiador escribe la historia original es el mismo con el que él se enfrenta a las acciones, a la realidad en la que está presente y tiene que describir y escribir él mismo.

Hegel pone de relieve que los discursos registrados en los relatos históricos, los acontemientos narrados, no son reflexiones al margen de la historia, son acontecimientos que suceden en la misma historia y que el historiador ha seleccionado para mostrar que eso fue lo que pasó y merece la pena ser conocido. El historiador es como el altavoz que cuenta aquello que considera relevante para las generaciones posteriores.

Se pueden distinguir tres etapas dentro de la historia original. Primera la Antigüedad, se restringe a los hombres de estado que mandaron escribir una historia, tomando como ejemplo el pasado glorioso y su tiempo presente. Segunda, la Edad Media, los monjes eran los historiadores, Hegel calificó este trabajo de crónicas ingenuas. Y, finalmente, en tercer lugar, la historia que se narra en el propio tiempo de Hegel, en el que todos los acontecimientos se transforman en informes para una mejor compresión intelectual. Estas historias contempo-

ráneas originales aspiran a tener amplitud y exactitud, procurando relatar los hechos con la mayor precisión posible para que los lectores puedan entenderlos y, si quieren, interpretarlos. Hegel escribe que sólo un grupo reducido puede llegar a desarrollar esta clase de historia, aquellos que tienen una posición superior a los demás y pueden contemplar los acontecimientos desde una perspectiva más amplia, es decir, ven más o lo ven todo, porque tienen más datos y más información. ¿Es esto diferente a los historiadores antiguos? No, ellos narraban los acontecimientos porque habían recogido la información, tenían formación suficiente que les situaba en una atalaya desde la que podían ver la realidad de una forma más amplia y más intensa que los demás seres humanos.

B) El segundo tipo es *la historia crítica reflexiva* que se asemeja a una investigación dentro de la propia historia. Es una historia de la historia que busca probar la exactitud del relato y plantea otras posibilidades, el historiador no es testigo de su propio tiempo, ni relata lo que ocurre, como el anterior, sino que a diferencia del historiador original, el historiador reflexivo no participa en los acontecimientos. La historia reflexiva se divide en cuatro subtipos:

a. Historia universal.
b. Historia pragmática.
c. Historia crítica.
d. Historia especializada.

a) *La historia reflexiva universal* trata de relatar la historia completa de un pueblo, de unas personas, incluso de todo el mundo. Pero esta historia está escrita por un autor que actúa como un extraño ante los acontecimientos, por eso en ella se encuentran las huellas, las influencias y las preferencias del propio historiador. Cuando se acomete el loable esfuerzo de hacer una historia mundial, se advierte que acontecimientos locales y particulares importantes pasan casi desapercibidos en el texto, por la necesidad de resumir todo en breves declaraciones, que tienen como guía principal las

ideas del propio autor. El espíritu con el que se escribe esta historia, no es el mismo que el tiempo sobre el que se está escribiendo, sino que la intención es otra. Para hacer historia universal se necesita comprender profundamente una amplia complejidad de sucesos y hacer una síntesis, un resumen de todos ellos. Lo más importante en esta historia es la idea del historiador: él trabaja para dar un sentido coherente al proceso histórico, y su relato será el elemento que lo muestre. El fin de este tipo de historia es ofrecer una visión de toda la historia de los pueblos e incluso una visión de la evolución del mundo.

b) *La historia reflexiva pragmática* tiene una teoría o la ideología detrás que la sustenta y le da sentido. Los acontecimientos relatados se conectan entre sí en un modelo dotado de significado universal e interior que el propio historiador desarrolla y ofrece. El relato es en realidad una serie de reflexiones sobre la historia, en lugar del relato de la misma historia. Hegel admite en este punto, como si fuera una nota marginal, que la historia debería servirnos como si fueran lecciones morales, una función que sería propia de la otra categoría de historia, la historia pragmática. Pero tampoco está convencido del todo, porque piensa que si la historia nos ha enseñado algo es que las naciones y los gobiernos nunca han mirado al pasado para aprender, o por lo menos para evitar caer en los errores anteriores. Por eso muchos piensan que la historia no es más que imaginar un pasado irreal que tiene o se le busca una cierta relación con el presente. El relato de los acontecimientos pasados no sirve para deducir de ellos principios generales de actuación, el presente siempre será más fuerte, más vital, más vigoroso y más libre que cualquier relato del pasado aunque sea muy exacto.

c) *La historia crítica reflexiva* es la forma de investigación histórica que reflexiona y trabaja sobre el mismo relato histórico tratando de mostrar la exactitud del relato y planteando posibles alternativas. El peligro de esta historia es, según Hegel, tratar de cambiar los acontecimientos, los hechos objetivos, por ideas, opiniones subjetivas y darles valor de realidad.

d) El último tipo es la *historia reflexiva especializada* consiste en una historia adjetiva, o sobre algo, historia del arte, del derecho, de la religión, o de la ciencia. La elección del historiador es libre y él pretende relatar la historia desde un concepto universal. Si el historiador desarrolla bien el relato será exacto y preciso con la idea fundamental que dirigió los acontecimientos y las acciones narradas. Esta historia se fija en su hilo conductor y representa la transición a la filosofía de la historia porque parte de un punto de vista universal, global que sirve de guía racional para entender e interpretar la historia.

C) Si la idea dirige la historia de las naciones y las historias particulares, es el espíritu quien dirige y guía la historia global o total. La tercera clase de historia, *la filosofía de la historia*, se caracteriza porque prioriza el pensamiento más que los hechos, aunque las ideas están enredadas y condicionadas por hechos. Los pensamientos organizan «la materia prima» de acontecimientos históricos en la filosofía de la historia, son *a priori* y pueden considerarse solos. Sobre la filosofía de la historia escribe poco en la introducción porque todo lo que viene a partir de ahí será mostrar cómo el espíritu se desarrolla en el tiempo y se concreta en el espacio, en los territorios y las civilizaciones que se han dado en la historia. La filosofía de la historia sirve para conocer y entender cuál es el proyecto que gobierna y ordena la historia del mundo.

Hegel dispone estas tres divisiones principales de hacer historia para mostrar la importancia de la filosofía de la historia que va a desarrollar como culminación de una larga tradición de entender y explicar filosóficamente el desarrollo de la existencia humana y sus realizaciones en el tiempo histórico.

VI. ELEMENTOS PARA CONSTRUIR UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Cuando en el Semestre de invierno del Curso Académico 1822-1823 en la Universidad de Berlín, el famoso Profesor

Georg Wilhlem Friedrich Hegel comenzó a impartir el curso titulado *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*[12] estaba, por un lado, dando culmen a una línea de pensamiento que había comenzado con Voltaire: la Filosofía de la Historia, no era extraño, por tanto, que un filósofo de su altura y preocupado por todo, por el absoluto, pretendiera ante sus alumnos desarrollar esta parte de su sistema filósofico donde la historia era fundamental y no sólo una ciencia auxiliar, a pesar de que no era un historiador profesional. Por otro, concluía una parte importante de su sistema filosófico que había comenzado a barruntar y a trabajar desde sus primeros escritos[13], que tenía como punto central de sus reflexiones la historia, una rama del saber humano que se había asentado como actividad científica independiente y también consolidado académicamente.

Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* nunca pretendieron convertirse en un libro de Historia, ni en un manual para su estudio. La intención de Hegel fue intentar aprehender y explicar el devenir de la historia de la humanidad dentro de un sistema de pensamiento propio, recoger la herencia completa de otros autores anteriores, reelaborándola desde su propia perspectiva.

Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* no constituyen un tratado sobre historia tal como se entendía la historia en el primer tercio del siglo XIX, una parte de la activi-

[12] El curso se impartió también los años académicos 1824-25, 1826-27, 1828-29 y 1830-31, esto es, Hegel se ocupó de la Filosofía de la Historia hasta su muerte acaecida en noviembre de 1831. Parece que estaba trabajando con el manuscrito para darlo a la imprenta como un trabajo terminado, pero no pudo concluirlo. Por esta razón existen diferentes versiones de este trabajo puesto que para editar las lecciones se usan habitualmente diferentes manuscritos. Esto ha sido y todavía es, uno de los grandes problemas que los editores tienen que solventar cuando se enfrentan con los diferentes textos: escoger el texto base y añadir las partes que se encuentran en otros manuscritos y apuntes de sus alumnos.

[13] Véase S. Dellavalle en la edición *Filosofia della storia universale*, cit., pp. XVIII-XLVI.

dad científica humana que trataba de reconstruir a través de los documentos y testimonios, una realidad que fue y que no existe pero que podía ser *presentificada* mediante la narración de los hechos basados en unas pruebas documentales. Un pasado que se quería conocer porque servía para explicar el presente. Por esta razón, los historiadores del siglo XIX quisieron sacudirse el dominio de las concepciones filosóficas que habían florecido en el siglo XVIII durante la Ilustración, y trataron de centrar su atención en la historia entendida, no como una colección de ejemplos más o menos completa, sino como las experiencias vitales de unos territorios, unas naciones, unas personas, para construir un saber que tenía como fin y como razón de ser encontrar los principios que explicaran de forma satisfactoria la situación presente y, al mismo tiempo, que justificaran el pasado.

La situación histórica en la que Hegel se desenvolvió sufrió un proceso continuo de cambio y revoluciones. Los ochenta años que van desde 1750 a 1830 consolidaron la moderna Filosofía de Historia en Europa. No es casualidad que tanto una, la Historia como oficio propio del historiador, y otra la Filosofía de la Historia, como ocupación propia del filosófo que trabaja en el tiempo y con la Historia, surgieran al mismo tiempo, pues ambas proceden de una misma motivación, como ha señalado J. Ortega y Gasset, la insatisfacción ante algo, cuando no la repugnancia hacia la forma tosca como se había tratado la fina materia de la vida humana[14]. La «rudeza» de los historiadores estaba provocada unas veces por un exceso de erudición, una acumulación inmensa de datos, documentos, citas, relatos muchas veces sin orden concreto. Otras, por el contrario en un exceso de fantasía para explicar el pasado. Ambos extremos estaban reñidos con el intento de convertir la historia en una actividad intelectual que se pretendía plena y rigurosa.

[14] J. Ortega y Gasset, «La *Filosofía de la Historia* de Hegel y la Historiología», en *Obras Completas*, Tomo IV, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid, 1983, pp. 521-522.



Ceremonia de aprobación de la Constitución de los Estados Unidos de América en 1787. Las Revoluciones Atlánticas que arrancan con la independencia de las trece colonias británicas de América del Norte iniciarán un ciclo decisivo en la transformación de Occidente durante el siglo XIX, y el resto del mundo en la centuria siguiente. © Archivo Anaya.

En el caso de los filósofos molestaba que la erudición y también la fantasía manipularan los datos de forma irracional para conseguir el mismo fin: tergiversar la realidad histórica, el pasado, y, por tanto, impedían llegar a entender la evolución de la sociedad y también la del propio hombre.

Pero durante estos ochenta años se puede decir que todos los continentes Europa, América, Asia, Oceanía y, en parte, África también, entraron a formar parte de la historia de forma autónoma e independiente pues se habían separados o estaban en proceso de separación de las metrópolis. Son los años que marcan el paso de la Ilustración al Romanticismo, del ciclo revolucionario americano y europeo[15], la Restauración

[15] Recuérdese que en 1776 se independizan los Estados Unidos de Inglaterra y en 1789 los revolucionarios franceses asaltan la Bastilla marcando el comien-

y, finalmente, la primera revolución industrial. Un período histórico denso, compacto, en el que el mundo se fue formando unas veces de forma suave, otras con mucha dificultad y traumáticamente.

Este largo período de inestabilidad está jalonado por una gran cantidad de acontecimientos importantes, de personalidades relevantes que contribuyeron a desarrollar y consolidar las naciones de Europa y del mundo. Una situación de cambio e inestabilidad impulsa normalmente a los hombres a intentar entender, hacerse cargo de lo que sucede, es decir, preguntarse y responderse por la razón de ser y el sentido o destino de lo que aparece ante la mirada y se escapa pronto, aunque se sufra con ello, o se lea en unas pocas líneas de un libro[16]. Estas cuestiones y sus respuestas marcan el inicio de la filosofía de la historia, porque la pregunta versa sobre una realidad que se nos va, que ha sido, pero que queremos conocer para aprender de ella y llegar a entender la nuestra actual.

La filosofía de la historia procura comprender la naturaleza histórica del hombre en su más amplia y radical dimensión. En dicho ámbito de indagación el problema de la temporalidad, la historicidad o el sentido de la historia se plantean como cuestiones fundamentales que requieren un tratamiento específico. La filosofía de la historia, desde un punto de vista antropológico, tenderá a interpretar las estructuras creadas y desarrolladas —también las destruidas— como algo que, en

zo de la Revolución Francesa. El ciclo revolucionario tiene su origen en las colonias británicas del Atlántico y continúa en el continente europeo, para pasar posteriormente a América otra vez con la independencia de los territorios pertenecientes a la Corona de España. Un trayecto de ida y vuelta que provocó una gran cantidad de acontecimientos que los hombres del siglo XIX querían entender y explicarse racionalmente.

[16] Un ejemplo de esta actitud es I. Kant que leía con avidez todas las noticias que le llegaban, por ejemplo, sobre la Revolución Francesa, y fue uno de los primeros pensadores que intenta entender y profundizar en la razón de ser de su presente histórico. Al preguntarse *¿Qué es la Ilustración?* Kant se está preguntando ¿Qué y cómo es este tiempo que nos ha tocado vivir y que no hemos elegido? ¿Qué rasgos definitorios tiene este período histórico del que somos una parte inherente?

todo caso, habrá de ir constituyéndose a lo largo del mismo proceso histórico, pero no como algo que pudiera considerarse previo a la historia o al margen de ella. Las formulaciones de este conflicto son muy diversas y entre otras se pueden señalar las que cristalizan en famosas polémicas que pueden ser interpretadas a la luz del conflicto gnoseológico entre Antropología e Historia, por ejemplo para lo que aquí nos interesa[17], como epígono de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* de Hegel, la polémica sobre la Naturaleza e Historia en el hombre (Dilthey, Ortega, Toynbee) que alcanzó su clímax antes de la Primera Guerra Mundial.

Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* giraron en torno a tres conceptos fundamentales: la razón, la libertad y el espíritu. La razón existe en la mente del hombre, pero también trabaja fuera de ella, actúa trabajando por construir el mundo humano: los estados, las leyes, la cultura, el arte, etc., por tanto el destino de la historia del mundo es cognoscible por el hombre y comprensible por él. La razón es la guía de la humanidad.

Ya se ha dicho que Hegel trató de pensar el pasado y su tiempo histórico de forma radical. Él mantuvo la racionalidad intrínseca de la historia del mundo. El filósofo si se lo propone puede comprender e interpretar el desarrollo del hombre y el devenir del mundo y de la historia, utilizando su propia razón como instrumento. La historia del mundo es pues, la

[17] Se podrían citar otras más actuales, como la polémica de los años sesenta y setenta del pasado siglo entre el estructuralismo y marxismo (Levy Strauss, Sartre, Lefevbre, Godelier), o incluso la ofensiva explícita contra la Antropología filosófica, que tuvo lugar en los años sesenta, como disciplina imperialista y subjetivista por parte de un nutrido grupo de pensadores marxistas (K. Kosik, J. Zeleny). Estas polémicas no son episodios pasajeros, originados en una coyuntura en la que los términos no estuvieran suficientemente aclarados, sino que constituyen manifestaciones de una dialéctica permanente que será preciso volver a formular, porque las formulaciones utilizadas en las controversias citadas no podrían siempre ser estimadas como plenamente adecuadas. De ahí que una y otra vez se vuelva, como en un eterno retorno, a plantear los mismos problemas entre la naturaleza dinámica y estática del ser humano y sus realizaciones.

historia del progreso de la razón humana que contrasta significativamente con otras historias de otros seres del mundo.

Hegel defendió que la razón domina la historia. La razón es totalmente libre, autosuficiente y no depende de ninguna ley, norma, ni poder externo a ella. Es todopoderosa y busca naturalmente actualizar sus leyes en el mundo. Hegel argumentó en un sentido muy real, que la sustancia o el contenido de la historia del mundo es nada más que razón, porque toda la historia tiene como causa y guía un proceso racional. Esta idea es diferente del plan divino incognoscible para el hombre, que planea y diseña el desarrollo de la historia[18]. La idea de que la razón mande sobre la historia del mundo hay que asumirla, dice Hegel, para poder constituir y desarrollar la filosofía de historia.

El espíritu se despliega en el desarrollo histórico y al final de él alcanza su plena realización. Es él quien dirige la historia del mundo. Mientras que la razón dirige el progreso de los individuos, el espíritu supervisa el desarrollo de los pueblos y de los estados. Por eso el espíritu es el destino final de la historia del mundo.

El espíritu dirige la historia y, al mismo tiempo, la razón construye la realización concreta. Los seres humanos actúan pensando y dando forma libremente al mundo en el que viven. La actividad de la humanidad es la fuerza impulsora de la historia, aunque muchas veces los individuos no sean conscientes de la parte que les toca realizar. Los pueblos constituyen los estados porque son manifestación objetiva y concreta de su libertad subjetiva. El desarrollo de los estados y de las distintas formas de gobierno muestra qué conciencia tiene el ser humano de la libertad: hasta llegar al convencimiento radical de que todo hombre tiene que ser, es libre.

[18] El tema de Dios en Hegel es amplio y complicado. Restringido a la filosofía de la historia, pueden verse, entre otros trabajos, G. Dulckeit, *Die idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels*, Hermann Rinn, München, 1947; R. Racinaro, *Realtà e conciliazione in Hegel: dagli scritti teologici alla filosofia della storia*, De Donato, Bari, 1975; P. C. Hodgson, *God in History, Shapes of Freedom*, Abingdon Press, Nashville, 1989.

No obstante, la autoconciencia de la libertad no está siempre completamente formada, de ahí los diferentes tipos de formas de estado y de gobierno que se han sucedido en la historia. Esta es la razón por la que Hegel ofreció un esquema interpretativo que conectaba la conciencia individual de libertad de un pueblo con la forma de estado y de gobierno que se establece como consecuencia de su desarrollo y de la concreción de esa conciencia de libertad. Estas formas políticas básicamente son cuatro: despotismo (Oriente), democracia (Grecia), aristocracia (Roma) y monarquía (Mundo Germánico)[19].

Por otro lado, el estado y sus leyes, cualquiera que sea su consideración y forma (despótica, tiránica, benevolente, justa o injusta) son la representación objetiva de la conciencia de libertad de un pueblo. La ley de un estado crea las condiciones para la cooperación política, el establecimiento de las instituciones políticas y el desarrollo de la cultura.

En el proceso histórico existen momentos de quiebras y revoluciones que se producen para mantener la idea de libertad de un pueblo en una forma política y de gobierno concreta. El progreso de la historia se manifiesta en que los pueblos comienzan a comprender y hacerse conscientes de su libertad, crean sus formas de organización política, establecen las leyes que estiman necesarias, mantienen el orden social y político establecido, y comienza el intercambio económico y cultural con otros. Pero este mismo progreso ha mostrado que la fuerza y el poder de unos se puede imponer violentamente a otros, sometiendo a los hombres y a las culturas a un poder superior. Pero siempre, aun en los momentos más oscuros de la humanidad, la razón ayuda al hom-

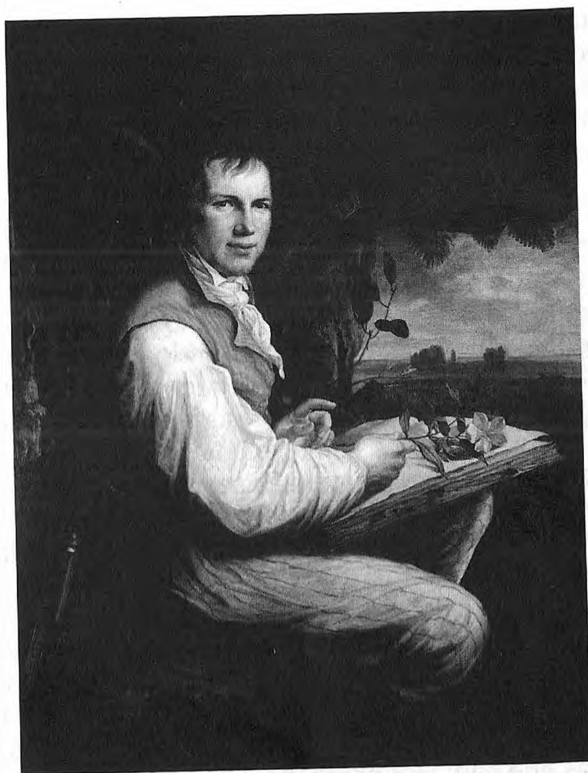
[19] Tenga en cuenta el lector que esta relación no es exacta, en Grecia hubo monarquías y tiranías; en Roma se desarrolló un régimen mixto en la República y una especie de monarquía en el Imperio; en el Mundo Germánico en varios siglos de historia hubo todo tipo de regímenes políticos que podemos imaginar. Lo que se intenta mostrar es que cada época se puede caracterizar por el desarrollo de una forma de gobierno y de estado, aunque esta no sea la única, pero sí la más característica.

bre a tener conciencia de su libertad y el espíritu prepara el camino para que la humanidad tenga éxito en la última fase de su desarrollo: la unidad de toda la humanidad en el fin absoluto que es la realización de la libertad racional, el espíritu en sí mismo, en su completa autoconciencia.

Este período de ochenta años significó el comienzo de la expansión del conocimiento científico y su aplicación práctica a la vida humana. Una de las ciencias que más avanzó fue la geografía que desde el primer atlas del mundo de Abraham Ortelio había evolucionado hasta llegar ofrecer una imagen real de la faz de la tierra. Es cierto que se sabía que la tierra era redonda, se habían surcado los mares y abiertos nuevas rutas terrestres. El hombre vivía asombrado por lo que aparecía ante sus ojos. La geografía se unió a la antropología y estudió las costumbres de los pueblos. El asombro inicial, teñido no pocas veces de perplejidad, dio paso a la racionalidad: dibujó sobre un plano el mundo, situó cada región, ciudad o pueblo en un lugar y describió lo que tenía sobre la mesa para hacerse cargo de ello, para entenderlo y enseñarlo a otros. Así nacieron los mapas modernos, las taxonomías de plantas y animales. La geografía que era un saber antiguo ahora se torna imprescindible para ordenar los datos que el afán de aventura de los hombres proporcionaba continuamente.

La geografía como ciencia buscó rigor, coherencia y método para evitar las fantasías que antaño la imaginación del hombre había creado. Este debate se desarrolló en parte entre los muros de la Universidad de Berlín, donde Hegel enseñaba[20]. Hegel admitió la idea de que la sociedad humana entra a formar parte del mundo histórico cuando esta se consolida en un territorio concreto. Geografía e historia se unen para dar, o intentar ofrecer, una interpretación del progreso humano en una dimensión terrestre y también temporal, que era justo lo que Hegel necesitaba en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*.

[20] Véase P. Rossi, *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Firenze, 1975, pp. 26-27.



Alexander von Humboltd (1789-1865). Este naturalista y descubridor daría entidad a una de las tesis más polémicas de la Ilustración al asimilar la geografía como una más de las Ciencias Naturales. Frente a esta teoría, Ritter y Hegel oponían la vinculación de la geografía con el contexto histórico, social y económico histórico, social y económico de cada territorio. © Archivo Anaya.

La geografía proporcionó otro elemento fundamental para entender las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* de Hegel: el eurocentrismo que considera a Europa el fin y el destino de la historia universal, excluyendo de la historia a Asia, África —el sur bárbaro, inmaduro, antropófago y bestial— y América Latina[21]. Europa se consideró el centro

[21] Véase A. Grebi, *La naturaleza de las Indias Nuevas*, FCE, México, 1978. El descubrimiento de América y la propia España Imperial no significan moder-

del mundo Occidental que nada tenía que aprender de otros mundos, de otras culturas, aunque en ella no había nacido la historia, pero es en Occidente donde alcanza su plenitud y sus realizaciones más perfectas y constituye el fin de la misma[22].

Por tanto tenemos los elementos que van a servir para darle forma a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*: la historia como ciencia, la filosofía de la historia como disciplina académica, la geografía como ciencia aplicada al conocimiento humano y el eurocentrismo, lugar donde alcanza su punto culminante la historia. Todo ello dentro de un sistema filosófico que trató de entender y reflexionar sobre el absoluto de forma absoluta, y esta reflexión se encontró con la historia. Veamos cómo se componen estos elementos dentro de un libro realmente apasionante y que ha tenido muchos críticos de cada una de las ramas del saber humano implicadas en él, lo que muestra claramente que la obra no deja indiferente a nadie, y que todavía tiene algo que decir un lector del siglo XXI, como entusiasmó a los asistentes a los cursos que dictó Hegel. En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* nos comparece el Hegel más dinámico, el pensador más cercano y el filósofo que trató de transmitir a su auditorio que es todo el mundo, unas ideas sobre las que había reflexionado y había llegado a conclusiones definitivas. Es el Hegel más humano, pero a la vez más sugerente, sugestivo, ocurrente y agudo.

nidad, ni dan paso a la Edad Moderna, todavía se considera un momento inmaduro porque no han llegado a la subjetividad que supone la Modernidad que aparece en la Reforma se consolidad teóricamente en la Ilustración y alcanzan su realización social y política en la Revolución Francesa, véase J. Habermas, *Die philosophischen Diskurs der Moderne*, Sukhrkamp, Frankfurt a. M., 1988, pp. 27-29. Véase también J. Ortega y Gasset, «Hegel y América», *Obras Completas*, t. II, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid, 1983, pp. 563-576 y M.ª C. Paredes Martín, «América en la filosofía de la historia de Hegel», *Mundo hispánico-nuevo mundo*, 1996, pp. 207-220.

[22] Véase G. W. F. Hegel, *Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, E. Bonipiesen-H.C. Lucas (eds.), en *Gesammelte Werk*, Meiner, Hamburg, 1968, vol. XIX, §§ 391-395, pp. 295 y ss.

VII. EL DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA[23]

Normalmente se señala como padres de la moderna filosofía de la historia a Voltaire[24] y Condocert[25] que conci-

[23] Sobre la filosofía de la historia y su desarrollo pueden verse a modo de ejemplo, el libro clásico de J. Thyssen, *Geschichte der Geschichtesphilosophie*, Bouvier, Bonn, 1954; A. Sabatti, *Hegel e il problema della filosofia como Storia*, Glaux, Nápoles, 1957; P. E. Tillinghast, *Approaches to history, selections in the philosophy of history from the Greeks to Hegel*, Prentice-Hall, Englewoods Cliffs, 1963; B. Croce, *Saggio sullo Hegel: seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Laterza & Figli, Bari,1967; E. Cassirer, *The Problem of Knowledge. Philosophy, Science and History since Hegel*, Yale University Press, Nueva Haven, 1969; M. Murray, *Modern Philosophy of History. Its Origin and Destination*, The Hague, M. Nijhoff, 1970; E. Rivera de Ventosa, *Tres visiones de la historia: Joaquín de Fiore, San Buenaventura y Hegel, estudio comparativo*, Editrice Miscellanea Francescana, Roma, 1975; K. Brose, *Kritische Geschichte: Studien zur Geschichtsphilosophie Nietzsches und Hegels*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1978; R. Sánchez Puentes, «Hegel y la historia como devenir absoluto», *Revista de Filosofía* 12, 1979, pp. 55-76; R. J. Siebert, *Hegel's philosophy of history: theological, humanistic and scientific elements*, University Press of America, Washington,1979; Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Nueva York/Londres, 1979; M. Haar, «Structures hégéliennes dans la pensée heideggérienne de l'Histoire», *Revue de Métaphysique et Morale* 85, 1980, pp. 48-59; G. Andrássy, *Marx's Philosophy of History and Hegel Logic (parallels)*, Universitatis Pécs Publicata, Pécs, 1983; F. C. Beiser, «Hegel's Historicism», Beiser, F.C. (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 270-300; M. A. Gillespie, *Hegel, Heidegger, and the Ground of History*. University of Chicago Press, Chicago, 1984; L. Polo, *Hegel y el poshegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1985; J. Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal San Agustin, Vico, Voltaire, Hegel*, Alianza, Madrid, 1988; W. Weier, *Die Grundlegung der Neuzeit Typologie der Philsophiegeschichte*, Wissenschaft Buchges., Darmstadt, 1988; J. E. Grumley, *History and totality: radical historicism from Hegel to Foucault*, Routledge, Londres, 1989; G. Fessard, *Hegel, le christianisme et l'histoire; textes et documents inédits*, PUF, París,1990; R. Stern (ed.), *G. W. F. Hegel: Critical Assessments*, 4 vols., Routledge, Londres, 1990, «Hegel and the New Historicism», *Bulletin of Hegel Society of Great Britain* 21/22, 1990, pp. 55-70; L. Pompla, *Human nature and historical knowledge, Hume, Hegel and Vico*, University Press, Cambridge, 1990; E. Matassi, *Eredità hegeliane. Da Cierzkowski e Gans a Ritter*, Morano Editore, Nápoles, 1991; H. Williams, «Political Philosophy

bieron la historia como un crecimiento de la humanidad social y políticamente progresivo en el que había siempre una mezcla de racionalidad e irracionalidad que se modula y adquiere caracteres distintos en cada nación y en cada territorio, sin excluir el desarrollo de las facultades y capacidades propias del hombre. Otros dos autores intervinieron en este nacimiento. Primero, Montesquieu que en su *Espíritu de las leyes* afirmó que la constitución de una nación es producto de su historia, pero también de otros accidentes como su evolución económica, circunstancias geográficas, climáticas, así como las tradiciones, la religión y el carácter de la gente. Segundo, James Steuart que en su libro *Inquiry concerning the Principles of Political Economy*, explicó la evolución y el desarrollo de la sociedad tomando como principio básico y fundamental los elementos económicos.

Los pensadores alemanes que precedieron a Hegel en la consideración de la filosofía de la historia fueron, entre otros,

and World History. The Exemples of Hegel and Kant», *Bulletin of Hegel Society of Great Britain* 23/24, 1991, pp. 51-60; W. Cristaudo, *The metaphysics of science and freedom: from Descartes to Kant to Hegel*, Gower, Avebury, 1991; M. Gans, *Das Subjekt der Geschichte, Studien zu Vico, Hegel und Foucault*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1993; T. Rockmore, *Before and after Hegel. A historical introduction to Hegel's thought*, University of California Press, Berkeley, 1993; A. von Werder, *Philosophie und Geschichte: Das historische Selbstverständnis des objektiven Idealismus bei Hegel und bei Hösle / Vorgelegt von Annette von Werder*, Philosophischen Fakultät der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen, Aachen,1993; E. Cruz Vergara, *La Concepción del conocimiento histórico en Hegel, ensayo sobre su influencia y actualidad*, Decanato de Estudios, Graduados e Investigación, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico,1997; F. Chiereghin, *Tempo e Storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova, 2000; S. Dellavalle, «Introduzione», en G. W. F. Hegel, *Filosofia della storia universale*, Einaudi, Torino, 2001, pp. VI-LXX; J. C. Monod, *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Librairie philosophique J. Vrin, París, 2002.

[24] Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, Lequien, París, 1820-1826.

[25] M. J. A. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, en *euvres*, Frommann-Holzborg, Sttutgart, vol. IV, p. 12.

Herder, Kant, Schiller, Fichte y Schelling[26] que vamos a tratar de exponer, de forma breve aunque las ideas de cada uno de ellos merecen una consideración detallada, y no un ligero boceto como el que se hace a continuación[27].

Para Herder las manifestaciones religiosas, literarias, e incluso la filosofía, de un pueblo son un producto histórico característico y exclusivo de un territorio que forma lo que podemos llamar la cultura nacional[28]. Herder fue un eurocentrista, es decir, el lugar propio y genuino donde se ha desarrollado la historia es Europa, a pesar de reconocer las diversas manifestaciones del modo de ser humano que expresan la peculiaridad de cada territorio y la adaptación de los hombres a ellos. Esa es precisamente la particularidad de cada nación. Herder pasa por ser el padre de la antropología, y consideró la naturaleza humana no como un dato, sino como un problema del que hay que hacerse cargo y tomar en toda su extensión[29], porque el hombre es un ser en continua lucha, está escindido, contrariado, sin posibilidad de llegar a la conciliación o a la unidad de los contrarios.

Kant dentro de su breve ensayo *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgelicher Absicht* de 1784[30], ofreció, por un lado, su visión de la historia como un proceso necesario para que el hombre pudiera desarrollar todas sus capa-

[26] Cf. R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1946, pp. 86-87.

[27] A modo de ejemplo, pueden consultarse los siguientes estudios: H. F. Flöter, *Die Begründung der Geschichtlichkeit der Geschichte in der Philosophie des deutschen Idealismus: von Herder bis Hegel*, Klinz, Halle, 1936; J. Schindler, *Wirklichkeit als Geschichte: einige Grundlinien zur Bestimmung des Verhältnisses von Ontologie und Geschichtsphilosophie bei Fichte und Hegel*, Ausburg, s/e,1969; M. Mori, *La filosofia della storia da Herder a Hegel*, Loescher, Torino, 1990; T. Bezzola, *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel. Ein Beitrag zur Philosopiegeschichte der Rhetorik*, Niemayer, Tübingen, 1993.

[28] J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Menschengeschichte*, Fourier, Wiesbaden, 1985 (4 vols., Riga-Leipzig, 1784-1791).

[29] Véase R. G. Collingwood, *The Idea of History*, cit., pp. 90-91.

[30] I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgelicher Absicht*, Meiner, Leipzig, 1917.

cidades, en ella el ser humano se realiza plenamente junto a otros seres, es un hacerse con otros y para otros de modo racional. Se ha dicho que la historia para Kant es «la historia de un progreso hacia la consecución de la racionalidad, que es a la vez un avance en la racionalidad»[31]. De otro lado, influido sin duda por el *Cándido* de Voltaire y las ideas de Rousseau, manifestó un punto de vista pesimista de la historia como una manifestación, un espectáculo del modo de ser del hombre, o más en concreto, de la locura humana. De este modo, la historia sería un plan preexistente que el hombre gracias a su racionalidad puede llevarlo a término, de ahí que se pueda hablar de un progreso dentro de la existencia humana.

Schiller fue durante un tiempo profesor de historia en la Universidad de Jena y ejerció como historiador. En sus reflexiones sobre la realidad histórica aparece un punto importante: para conocer y trabajar sobre la historia universal es necesario combinar dos mentalidades: la de un filósofo y la un historiador. Él en su ensayo *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*[32] Pasado y presente son dos términos que se unen en la historia, por esta razón la historia evidencia cómo el presente ha llegado a ser lo que es. De ahí que la historia sea más que una evolución social y política del hombre, es la evolución de su capacidad para crear, para realizar y concretar actividades y proyectos como el arte, la religión y todas las manifestaciones del espíritu.

Dos de los autores que más influyeron en Hegel fueron Fichte[33] y Schelling, su compañero y amigo de estudios y protector en Jena. Ambos partieron de los supues-

[31] R. G. Collingwood, *The Idea of History*, cit., pp. 99.

[32] F. Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, V. Wahl (Hrsg.), reprint Der Teutsche Merkur 1789, Jena, Bussert, 1996.

[33] T. Bezzola, *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel. Ein Beitrag zur Philosopiegeschichte der Rhetorik*, Niemayer, Tübingen, 1993.



El río Tepla a su paso por la ciudad balneario de Karlovy-Vary, en la actual República Checa. En 1829 Hegel se reencontró en este apacible lugar, llamado entonces Karlsbad y perteneciente al reino de Prusia, con Schelling tras más de veinte años de separación. © Archivo Anaya.

tos de la filosofía kantiana, pero los dos desarrollaron su pensamiento de forma autónoma. Los historiadores no suelen tenerlos en cuenta, pero los tres —Fichte, Shelling y Hegel— expusieron ideas, intuiciones y sugerencias muy interesantes, que ayudan a comprender mejor la existencia del hombre en su historia. Y todos ellos muestran claramente que la unión que preconizó Schiller es acertada y necesaria.

Por esta razón es conveniente volver la mirada hacia estos tres grandes pensadores que intentaron entender algo tan complicado como el desarrollo histórico del hombre en un espacio estático y dotado de una naturaleza que sus predecesores consideraron inmutable y constante en el tiempo. Los tres se enfrentaron a un mismo problema: la naturaleza es la que realiza la historia en un tiempo, la comparecencia en presente del pasado.

En esta línea Fichte trazó un programa ambicioso y sugerente en su obra *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*[34] mantuvo que el fin del historiador, no debe ser otro que entender el presente, el tiempo en el que él vive.

El historiador tiene una misión fundamental e irrenunciable: trabajar sobre el pasado para presentarlo en su tiempo explicando la realidad presente que cambia y adquiere unas características propias en cada momento, en cada período histórico. ¿Qué estudian los historiadores? El desarrollo de la libertad humana —la huella de Kant es patente— y este concepto dará la clave para entender todo el desarrollo posterior del hombre y de la historia.

Fichte vivió en el centro de una época llena de cambios y de revoluciones. Las circunstancias vitales ofrecieron un material importante para trabajar y reflexionar. La revolución en sí misma es un hecho histórico, como otros muchos. Los hombres no pueden destruir el pasado, los hechos acontecidos, porque están allí y hay que enfrentarse a ellos, estudiarlos, analizarlos y llegar a comprenderlos. Sus consecuencias también aparecen nítidas ante la mirada del historiador, sin que él pueda alterar nada: el pasado está cerrado y no podemos más que estudiarlo u olvidarlo, pero no cambiarlo. Y también se pregunta ¿cuál es el sentido, el fin y la determinación de la sucesión histórica? O mejor dicho ¿Existe una determinación *a priori* que sea capaz de ordenar la sucesión histórica? El historiador actúa desde esta perspectiva de forma distinta, no está involucrado en los hechos que estudia, pero está determinado por lo que sucedió. Mira al pasado desde el presente, estudia civilizaciones, países, personajes, sucesos, manifestaciones artísticas, etc. desde su propio punto de vista. Existe una coincidencia desde esta perspectiva entre lo que fue, es y debe ser, entre pasado, presente e ideal conectados de una forma racional que permita hablar de historia en términos com-

[34] J. G. Fichte, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Meiner, Hamburg, 1978.

prensibles para todos mostrando desde el presente cómo sucedió algo que es la relación dinámica entre el individuo y su entorno[35].

Schelling centró sus reflexiones en el desarrollo de una idea: la historia del yo. Para él existen dos realidades cognoscibles: la historia y la naturaleza. La naturaleza no es más que la distribución de las cosas en el espacio; la historia son los pensamientos y las acciones de los hombres que no sólo tienen capacidad para conocer, sino también pueden y deben conocerse. La actividad intelectual se desarrolla en el tiempo, pero el fundamento y el fin de la historia es la realización total y completa de la existencia humana, por eso el absoluto es el elemento que mueve y realiza la historia[36].

Este proceso culmina con las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* de Hegel. La corriente de pensamiento que arrancó con Herder cuarenta años antes logró su cristalización en una filosofía de la historia que trató de asumir los puntos más importantes de la tradición inmediatamente anterior, pero en la que resuenan todos los elementos que el mismo Hegel expuso en sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*. Desde el modo sapiencial mítico que explica la génesis del mundo y el origen del hombre, hasta los historiadores contemporáneos pasando por Heródoto, Tucídides, Polibio, Tito Livio, Tácito, los autores cristianos antiguos y medievales, Maquiavelo, Bacon, Descartes, Vico, Locke, Berkeley, Hume, la Ilustración, etc. Todos pasan por las páginas de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, todos son citados y los conoce, todos aportan algo a la construcción de la filosofía de la historia que se estaba convirtiendo en un materia fundamental en el estudio de la historia y de la filosofía, aunque mirada con recelo por los historiadores[37].

[35] Véase R. G. Collingwood, *The Idea of History*, cit., pp.108-110.

[36] R. G. Collingwood, *The Idea of History*, cit., pp. 112-113.

[37] Véase G. A. Kelly, *Idealism, Politics and History. Souces of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

Hegel fue consciente de la necesidad de la historia y de la filosofía de la historia para construir su sistema de pensamiento. Era una pieza fundamental para completarlo y sin la cual todo quedaba en el aire, sería una aventura intelectual más o menos importante pero sin soporte alguno. La realidad es dura, y sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, sus opiniones, sus ideas y sugerencias provocaron el mayor rechazo que uno puede imaginar entre los historiadores profesionales de su propio entorno y de toda Alemania. Por ejemplo, L. Ranke[38] , Gervinus[39] y J. Burckhardt[40] despreciaron las ideas de Hegel afirmando que era una historia hecha *a priori* sin consultar y contrastar datos, una especulación en el vacío propia de filósofos que pasan por encima de los hechos, los documentos, los testimonios, sin tocarlos ni considerarlos. Otros criticaron su interés por encontrar un modelo que no existe, y finalmente, en nuestros días, se dice que Hegel intentó construir una metanarración de la historia que es falsa, inútil y muy peligrosa[41].

Sin embargo, otros consideran que el esfuerzo de Hegel es digno de consideración y elogio pues era necesario tratar de interpretar la historia como él lo hizo y además merecía la pena intentarlo porque ofreció una visión de la historia que abría nuevas posibilidades hasta ahora no imaginadas[42]. Hegel nunca

[38] Véase E. Simon, *Ranke und Hegel*, Oldenbourg, München, 1928; E. Schulin, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1958.

[39] B. Witte, «La naissance de l'histoire littéraire dans l'esprit de la révolution: le discours esthétique chez Schlegel, Hegel, Gervinus et Rosenkranz», M. Espagne-M. Werner (eds.), *Philologiques. 1. Contribution à l'histoire des disciplines littéraires en France et en Allemagne au XIXe siècle* , París, 1990, pp. 69-87.

[40] Véase E. Heftrich, *Hegel und Burckhardt: zur Krisis des geschichtlichen Bewusstseins*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1967.

[41] Véase T. Pinkard, «Contingency and Necesity in History. Rethinking Hegel», en Buber, R. Mesch, W. (eds.), *Die Weltgeschichte-das Weltgeschichte?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2001, p. 95.

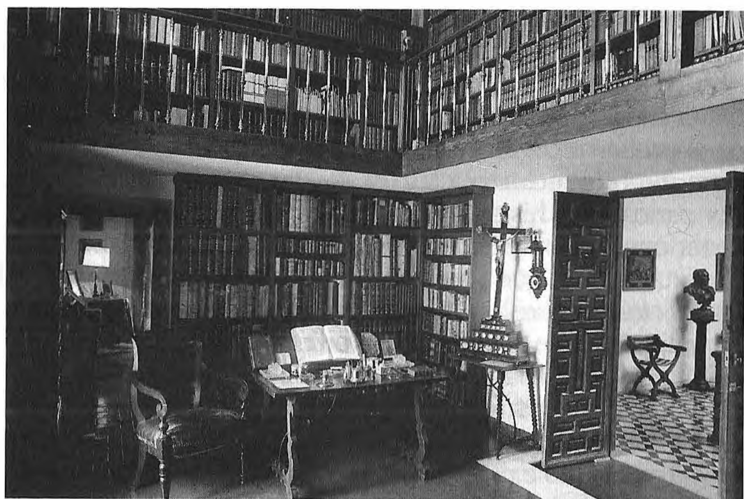
[42] Véase R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, W. Heims, Leipzig, 1927, pp. 45-46; G. Luckács, *Die Junge Hegel*, I, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, pp. 62, 135-136, J. Hyppolyte, *Genesis and Structure of the Phenomelogy of Spirit*, Evanston, 1974, pp. 27-34; K. F. Göschel, *Hegel und seine Zeit*, Minerva-Frankfurt am Main, 1984.

deja indiferente al lector, y en esta ocasión mucho menos, pues unos consideraron que asaltó como un bandido el huerto de Klío, mientras otros dijeron que había conseguido entender qué había en el huerto y por qué unos hechos, unos sucesos históricos estaban recogidos allí, y no en otro lugar o ignorados para siempre. Este rechazo a las ideas y las propuestas de Hegel por parte de los historiadores explica por qué los libros sobre historiografía no dedican a Hegel un capítulo fundamental e importante. Se sigue pensando, como en el siglo XIX, que en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* se usa un método incompatible con la Historia, la verdadera Historia como ciencia, y que no es más que una abstracción intelectual, filosófica destinada a satisfacer el ansia de explicación de un sistema de pensamiento[43]. Una de las críticas más fuertes fue la insistencia en que no existe, como decía Hegel, una necesidad, un destino necesario en la historia, que es tanto como afirmar que hay un *a priori* que explica todos los fenómenos y sucesos históricos de una forma clara y precisa. Para un historiador la filosofía en este caso distorsiona la realidad, la desordenada y la vuelve incomprensible, cuando lo que Hegel pretendió con su filosofía de la historia era explicar la conciliación como el progreso, el desarrollo, de los contrarios, que no serían tales, sino complementarios y necesarios.

En este ambiente se gestaron y se impartieron las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* de Hegel, que supusieron una revolución en el campo de la historia y de la reflexión sobre ella, consolidando como materia y disciplina académica la Filosofía de la Historia que había comenzado su andadura en la época de la Ilustración con Voltaire y había tenido éxito entre los más destacados pensadores europeos[44].

[43] Véanse dos clásicos G. P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, Longmann, Londres, 1961 y G. I. Iggers, *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan University Press, Middletown, 1968.

[44] Cf. H. Schnäedelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel: die Probleme des Historismus*, Karl Alber, Freiburg, 1974 (*La filosofía de la historia después de Hegel*, Alfa, Buenos Aires, 1980).



Biblioteca del Palacio de Vega de los Cobos en la ciudad de Úbeda (Jaén). El ambiente intelectual que da origen a la Ilustración se apoya en la necesidad de confrontar las fuentes de la historia, tanto documentales como bibligráficas, para conferir categoría científica a los estudios sobre la materia. © Archivo Anaya.

VIII. LA HERENCIA RECIBIDA Y ASIMILADA

El lector de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* parece que se encuentra ante un texto muy original y revolucionario, que trata de desarrollar en medio del empirismo y el positivismo historicista una interpretación filosófica de la historia. Hegel integró en su sistema las ideas y los avances de los pensadores anteriores, así como los descubrimientos y contribuciones de algunos historiadores importantes, sobre todo en lo referente al mundo oriental y a la antigüedad grecorromana. Por eso Hegel, contra lo que muchos han afirmado, no es un autor que especula en el vacío, pues conoció y asimiló los antecedentes y trató de ofrecer algo novedoso y original desde su punto de vista que siempre apunta hacia otras dianas.

La herencia recibida y asimilada va desde la expresión volteriana «filosofía de la historia», hasta el conjunto de ideas que manejó para componer sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. De este modo, cuando afirma que toda la filosofía de la historia tiene que aspirar a convertirse en una historia universal de la humanidad en la que se muestre cómo se ha desarrollado la libertad desde los primeros tiempos hasta nuestros días, está siguiendo las ideas de Herder. Dentro de esa evolución se pregunta por las formas de estado y de gobierno que han ido sucediéndose en el tiempo hasta llegar a formar la actual organización estatal que es el resultado de dicha evolución, fue la tesis mantenida por Kant. Por su parte, Schiller aportó otro dato fundamental: el historiador no construye el futuro, por eso la historia culmina en el presente, de lo contrario sería una utopía. La evolución histórica es un proceso del pensamiento humano que actúa con lógica, en el que cada fin se alcanza de forma sucesiva, es la tesis fundamental de Fichte. El progreso humano no se detiene en la realidad que vemos y dominamos en nuestro entorno, es un progreso que va más allá de nosotros mismos, es un progreso cósmico en la evolución del todo hasta realizar el autoconocimiento del espíritu, que es lo que intentó explicar Schelling.

Con estas influencias fundamentales, y otras que sería largo citar, Hegel asume un pasado valioso y, va a desarrollar la aventura del espíritu desde sus primeros momentos, los orígenes que se sitúan en el Imperio Persa, hasta los días en que él dictaba sus lecciones en Berlín[45].

La vida es un proceso, es evolución, desarrollo constante que busca nuevas y más perfectas realizaciones. El hombre es naturaleza e historia, ser y devenir. En esta situación también está el cosmos, la realidad que nos circunda que se están haciendo, construyendo, destruyendo y volviendo a nacer, es la semilla que se descompone en el interior de la tierra para formar un nuevo y frondoso árbol que dé cada

[45] Cf. Collingwood, *The Idea of History*, cit., p. 114.

año, cada estación reglada y conocida nuevos y vigorosos frutos. El orden natural —las llamadas leyes físicas— es dinámico dentro de un proceso repetitivo y continuado siempre igual. El orden social, el que hombre en el uso de su libertad construye y mantiene, con sus leyes morales y jurídicas, es también dinámico y cambiante según el lugar y el tiempo. La historia está ahí, donde sociedad y naturaleza física conviven en un movimiento continúo. La naturaleza acoge a la sociedad, es su soporte material, le da un lugar dónde asentarse, es la tierra donde se enraízan los proyectos humanos que sin ella no tendrían un lugar de referencia y destino.

Naturaleza y sociedad evolucionan conjuntamente, pero no de la misma manera, ni al mismo tiempo. Las leyes físico-naturales son siempre las mismas, con ligerísimas variaciones bajo circunstancias parecidas se produce el mismo efecto. En la naturaleza reina la ley de la causalidad: toda causa provoca un efecto que siempre es el mismo y que a su vez puede ser, o es, causa de otro efecto distinto. La naturaleza no puede escapar a esta determinación que desde siempre y por siempre ha sido así. Los acontecimientos de la naturaleza constituyen una repetición cíclica e igual de una serie concatenada de sucesos.

En cambio la historia funciona de otra forma, por tanto también la evolución humana social. El desarrollo de la historia excluye la repetición exacta de un acontecimiento. La reacción de los sujetos, los actores, no es previsible. Ante circunstancias parecidas los hombres han reaccionado de formas muy distintas. La historia es innovación, revolución, cambio constante sobre sí misma, sobre los hechos, sobre los acontecimientos. La historia no es más que la descripción del despliegue existencial del hombre. El historiador conoce y trabaja sobre los hechos, los sucesos, los eventos, pero si quiere hacer historia completa, tiene que relatar cómo ha evolucionado la vida de los hombres guiada por la razón y dirigida por el espíritu, sus ideas, su pensamiento. Aquí nos situamos en el ámbito más íntimo del hombre, en el lugar de la libertad, de la racionalidad, de los proyec-

tos. Por eso Hegel trató de mostrar que el fin del historiador tiene que ser más elevado que la mera construcción de un relato de lo que el hombre hizo, tiene que entender qué pensaron y por qué eligieron entre varias opciones y posibilidades una concreta y determinada que estimaron como la mejor y la más conveniente. La historia es el relato que se articula desde el hecho incontrovertible, hasta la razón que lo explica e interpreta. Es la narración que va del qué y cómo, al por qué.

La historia así entendida es la historia de la determinación de la voluntad humana, de las acciones ejecutadas porque el hombre así lo ha querido y se ha inclinado por una opción entre varias, después de haberlo pensado y ponderado. Es cierto, que en la historia hay pasión e irracionalidad, no se puede negar, pero eso también es parte de la actividad humana: actuar sin razones que expliquen aparentemente un hecho, que una vez culminadas se conviertan en racionales, es decir, hechos que el historiador puede explicar desde su origen dando una razón de ellas.

La historia es historia del pensamiento, de la acción y de la voluntad humana, por tanto, Hegel afirma que se puede decir que es un proceso lógico y racional. Esta racionalidad no es determinación absoluta, es una racionalidad deducida *a posteriori,* por quien da forma y contenido a la historia, por eso la intervención del historiador es fundamental en todo el tiempo y en todas las épocas: explica cómo y por qué han evolucionado las formas humanas de asociación, la vida del hombre sobre la tierra.

El desarrollo histórico tiene un límite que marca el presente, no se puede pasar de esa frontera. La historia no se ocupa ni puede ocuparse del futuro, ni tiene que averiguar qué va a pasar. Lo histórico no es prospectivo, es la descripción de un pasado que está cerrado y concluido, que ha sucedido, es la explicación por qué algo ha sido así. La historia abarca tanto el inicio como el final, el principio y el desenlace. Todo lo sucedido y lo que está sucediendo es materia de la historia, lo que pasará todavía no. La historia no es previsible, tenemos que mirar contínuamente hacia

atrás para avanzar hacia delante. El futuro es el reino de la libertad sin concretar. El presente se proyecta hacia el porvenir desde la experiencia de un pasado valioso y rico.

Hegel hizo un gran despliegue intelectual en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* con una clara intención: comprender al hombre en su desarrollo completo, conocer su pensamiento a través de sus opciones, decisiones y también de sus realizaciones. Y el fin es describir qué ha hecho desde la perspectiva de la filosofía y a través de la acción. Por esta razón Hegel se concentra en lo que es más evidente en la vida de los hombres: la historia política, la evolución de las formas de estado y de gobierno a lo largo del tiempo y en un espacio concreto[46]. La verdadera filosofía de la historia muestra las formas de organizarse políticamente los hombres. Quizá las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* se podrían calificar como una historia abreviada de la política, porque en ella Hegel muestra algo fundamental que hemos aludido al principio: la libertad se realiza en el espíritu objetivo, que es donde concluye la conciencia de libertad. Pero es necesario que se den unas condiciones objetivas que hagan posible el ejercicio de la libertad. Estas condiciones son el derecho, la moralidad y la eticidad que estudió ampliamente en otra obra *Filosofía del Derecho*. Todas ellas constituyen el citado espíritu objetivo.

El Estado es la perfecta expresión de la racionalidad y de la libertad, y, por tanto, representa la forma más alta del espíritu objetivo, tiene un cierto nivel de autonomía y ejerce una autoridad real sobre los súbditos. El Estado es la forma externa de la voluntad y de la libertad humanas, en él la voluntad subjetiva y la idea se actualizan. El espíritu y los principios políticos se convierten y son la manifestación de la idea en él. En suma, el Estado es el efecto de dos causas o elementos: la voluntad subjetiva humana y la idea. De esta forma se constituye en el auténtico sujeto de la historia, porque sin él, o fuera de él —aquí se ve la influencia del modelo de la *pólis* griega— no existe ninguna libertad verdade-

[46] Véase Collingwood, *The Idea of History*, cit., p. 121.

ra. Sin el estado los hombres se unen mediante la fuerza arbitraria de uno, o sus propios deseos[47].

Para Hegel el Estado representó la única realidad capaz de lograr y realizar plenamente la libertad. En el Estado se inserta plenamente lo individual y lo universal. El capricho individual no es libertad. Sólo en el Estado el hombre tiene existencia racional. Estas ideas de Hegel han motivado que algunos lo acusaran de totalitarista. Hegel dice que pensar que el Estado no hace más que coartar la libertad de los individuos es pensar de forma negativa pues sólo el Estado garantiza la existencia de la vida en libertad de los individuos. Lo demás sería pensar que el capricho individual puede ser elevado al rango de libertad. Esto provocó que Hegel criticase algunas de las teorías sobre el estado anteriores, por ejemplo, el estado de naturaleza tan extendido en la Ilustración como el lugar donde los hombres vivían libres y felices, o el otro extremo, el estado que cercena la

[47] El tema del estado es uno de los más estudiados en la filosofía hegeliana veánse como ejemplos los siguientes trabajos: G. S. Morris, *Hegel's Philosophy of the State and of History*, S. C. Griggs & Co., Chicago, 1887; B. Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State*. 4.ª ed., Macmillan, Londres, 1930; E. Weil, *Hegel et L'Etat*, PUF, París, 1950; V. R. Mehta, *Hegel and the Modern State*, Associated Publishing House, Nueva Delhi, 1968; G. R. G. Mure, *An introduction to Hegel*, Clarendon Press, Oxford, 1970; Sh. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge University Press, Cambridge, 1972; F. Rosenweig, *Hegel und der Staat*, Scientia Verlag, Aalen, 1982; M. Mitias, *Moral Foundation of the State in Hegel's Philosophy of Right*, Rodopi, Amsterdam, 1984; Z. A. Pelczynski, *The State and Civil Society, Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984; M. Riedel, *Between Tradition and Revolution, The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984; L. Dickey, *Religion, Economics, and the Politics of Spirit*. Cambridge University Press, Cambridge, 1987; S. Houlgate, *Freedom, Truth and History. An introduction to Hegel's philosophy*, Routledge, Londres, 1991; M. Tunick, *Hegel's Political Philosophy*. Princeton University Press, Pricenton, 1992; F. Neuhouser, Frederick, *Foundations of Hegel's Social Theory, Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, 2000 y los artículos de la obra de R. R. Williams (ed.), *Beyond Liberalism and Communitarianism, Studies in Hegel's Philosophy of Right. Proceedings of the 15th Biennial Meeting of the Hegel Society of America*, Suny Press, Nueva York, 2000.

libertad de los individuos y los hace infelices o la concepción del estado protector y patriarcal que no deja ámbito de libertad al hombre, sino que todo se lo da hecho, es el despotismo.

Esta idea tuvo gran fortuna posteriormente, porque no pocos hemos sido formados en un tipo de historia que relataba la transformación social y política de los hombres dentro de los acontecimientos que ellos mismos provocaban, para mi generación la historia era fundamentalmente política, con unas manifestaciones económicas, pero olvidando otros aspectos fundamentales como la religión, el arte, etc., que eran precisamente, para Hegel, historias parciales necesarias para comprender y hacer la historia total o global, que es la auténtica filosofía de la historia que interpreta estos hechos fundamentales.

IX. LA REVOLUCIÓN HEGELIANA

No se trata de insistir en la originalidad del pensamiento de Hegel, ni en mostrar como otros han hecho de forma más precisa, qué influencias tuvo y cómo este gran filósofo asumió una herencia que venía desde Tales de Mileto hasta sus días, y propuso un sistema de pensamiento que tras dos siglos todavía no ha dado sus rendimientos más granados, porque se ha inclinado excesivamente hacia una línea, el marxismo. Hegel es más que predecesor de Marx, es un pensador capaz de enfrentarse y encarar cualquier problema y ofrecer de él una explicación para entenderlo mejor e integrarlo en su pensamiento.

Nada es ajeno a la curiosidad —en el sentido más positivo del término— intelectual de Hegel. Es cierto que él conocía mejor el mundo clásico, el grecorromano. También tuvo una buena información sobre la historia de la teología y el pensamiento contemporáneo. Había leído y conocía muy bien y de primera mano las fuentes del pensamiento filosófico. Su conocimiento es sistemático, pero también histórico. Para él el sistema es resultado de la decantación

del pensamiento en la historia. El sistema no se hace, se va haciendo, se va componiendo, por eso la tarea no tiene fin, es un proceso sin término.

La historia es fundamental en este proceso de acumulación de conocimientos, y sirve precisamente para ordenarlos y clarificarlos. La historia forma parte esencial del sistema hegeliano desde que comenzó a trabajarla en su *Enciclopedia* y culminó con una interpretación global en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* donde se demuestra que la filosofía hegeliana es histórica, se explica mediante propuestas, principios y problemas en términos y con una visión histórica. El método hegeliano no trabaja con un *a priori* sobre un problema, sino que se estudia y analiza desde una perspectiva histórica. Esta postura supuso una revolución en el pensamiento filosófico: la filosofía es posible sólo si se estudia desde la historia, porque el filósofo tiene que prestar atención a los orígenes, considerar el contexto donde se desarrolla y produce una idea y también debe seguir la evolución de las doctrinas. No tuvo otro propósito en su *Historia de la Filosofía* donde expuso temas clásicos como Dios, su providencia, el hombre, la sociedad, etc. siguiendo un método de análisis histórico. Por eso se puede decir que Hegel rompe con la herencia de Descartes que crea un sistema o trata de crearlo, desde presupuestos fijos, para él la filosofía es posible y debe explicarse en términos históricos. La metafísica y toda la filosofía no puede ser una especulación sobre la realidad, sino que tiene que ser una reflexión sobre una realidad humana que cambia, se transforma. Por eso explicar algo supone definirlo en términos históricos que abarca el pasado, el presente y se proyecta hacia el futuro.

La pregunta que surge ahora es: ¿qué es en realidad la historia? La respuesta más inmediata es que no es sólo un método, un instrumento para conocer y explorar la realidad pasada. Es algo más que se concreta en cómo el hombre ha sido, es y será en el futuro. La historia no la hace un hombre genial, excepcional con sus grandes haza-

ñas y excelentes ideas que lleva a la práctica, sino que es un proceso, un esfuerzo continuado, una determinación llena de pasión muchas veces, de una o más generaciones, cuyo resultado final lo encarna una persona o un grupo reducido, pero no podemos pensar nunca que son los únicos y los últimos autores. Las realizaciones de cada generación, de cada nación, son las concreciones del fin de la historia que no es otro que la realización plena en cada momento de la autoconciencia de la libertad del espíritu que se concreta en cada cultura, en cada tiempo histórico[48]. La percepción de esta realidad es la que nos muestra cómo han escrito sobre historia los propios historiadores y, por tanto, nos muestra cómo han considerado el oficio de historiar, el deber de hacer historia para otras generaciones cada autor. Estas formas son las que Hegel calificó como tipos o clases de historia.

La historia es el tribunal del mundo. Sobre los estados y las naciones hay una mente o espíritu del mundo —*Weltgeist*— que pronuncia su veredicto que se manifiesta en el desarrollo de la historia misma. La historia del espíritu es el desarrollo de la historia misma a través del tiempo, de su propia conciencia que se manifiesta en los individuos, en los pueblos, en los estados y en todos los actores de la historia, quienes mientras están envueltos en sus propios asuntos, son instrumentos inconscientes del propósito del espíritu. Las acciones de un gran hombre se producen gracias a la determinación de su voluntad y su pasión, es la imagen que percibió Hegel cuando vio a Napoleón montando su caballo, victorioso tras la batalla entrando triunfante en Jena. Los hechos están relacionados con el espíritu del mundo, por ejemplo, la fundación de estados o las actuaciones extraordinarias de los héroes.

[48] Véase F. C. Beiser, «Hegel's Historicism», en Beiser, F. C. (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 279-280.



Napoleón cruzando el San Bernardo, óleo de David conservado en el Museo Nacional de la Malmaison en París. La admiración que Hegel demostró por el emperador francés tras su entrada en Jena en 1806, debió ser similar al efecto que aún produce sobre el espectador este vibrante cuadro de exaltación herocica. © Archivo Anaya.

Hegel afirmó que en la historia del mundo podemos distinguir importantes realizaciones de la autoconcencia del espíritu en el proceso de desarrollo y que se corresponde con cada uno de los cuatro momentos importantes de la historia que antes se ha visto.

X. LA RAZÓN Y EL ESPÍRITU EN LA HISTORIA

Ya se han explicitado los diferentes tipos de historia y cómo éstas culminan en la filosofía de la historia que sería el logro más importante tanto de filósofos e historiadores pues comprende los procesos, todos los acontecimientos, instituciones que están en un continuo desarrollo. Nada es eterno excepto el cambio en sí mismo, así pues el desafío más importante de los historiadores es la capacidad para comprender la interconexión temporal y lógica entre los acontecimientos, los individuos y las instituciones. En definitiva, se trata de conocer por qué ocurren los acontecimientos y llegar a tener una idea completa del proceso histórico.

La filosofía de la historia revela los principios universales del desarrollo humano en el tiempo como la única que comprende el espíritu en su evolución y realización de su naturaleza, que es la libertad en el tiempo, y finalmente, es la que explicita los sucesos de la historia.

La historia está ordenada por la razón porque ella misma es un proceso racional. Este es un principio fundamental en el método histórico hegeliano, que demuestra a lo largo de sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. La razón tiene tres característica fundamentales: es la esencia o la sustancia de la historia del mundo; tiene un poder infinito y toda la realidad se configura gracias a la razón por eso todo suceso puede ser entendido racionalmente.

La razón es un poder absoluto que actualiza, hace existir a todo. Tiene un contenido total porque no necesita de nada para ser completa y manifiesta en el mundo toda su acción y todo su poder. Para Hegel nada es más relevante en el mundo excepto la idea de la razón.

La historia es un proceso racional que tiene una razón intrínseca que la guía, no sólo como una forma de justificación, sino también como algo esencial que existe por la razón, su justificación está en ella misma.

El espíritu es el concepto más conocido y probablemente más complicado de todo el sistema filosófico hegeliano. Toda la historia humana está dirigida por un proceso racio-

nal de autoreconocimiento en el que los hombres se orientan para conseguir una mayor autoconciencia de sí y de libertad externa. El espíritu no es Dios, sino la fuerza más poderosa de la conciencia individual, que es a la vez el mismo principio de la verdadera libertad. Por tanto, la historia del cononcimiento de la libertad es la fuerza motriz. Cada tipo de historia que Hegel señala participa en el proceso de desarrollo del espíritu en el tiempo y en la historia que es la parte fundamental de su filosofía de la historia. La esencia del espíritu es su dependencia de los principios internos. El espíritu es un concepto abstracto que no existe en un lugar determinado, excepto en todo el mundo, en el que llega a ser una realidad concreta. A veces, el espíritu parece Dios, o se asimila a él.

En la *Fenomenología del espíritu* Hegel admitió dos formas de pensamiento. La primera sería la representación física de los objetos en el sujeto y la segunda sería la representación conceptual de los objetos en la mente del hombre. Estas formas de pensamiento están relacionadas con dos formas diferentes de ser del sujeto. La primera muestra al sujeto como un ser fijo, que permanece ligado a la naturaleza, un ser que no cambia, sería semejante al *hypokeimenon* de Aristóteles. La segunda forma se refiere por el contrario a lo que una vez pensado se mueve y llega a ser. Son el ser en la mente y fuera de ella, que se presenta ante el sujeto de una manera determinada.

La característica fundamental del espíritu es su dinamicidad, se hace y se muestra en el tiempo, pero no está en el tiempo, permite y facilita que las cosas aparezcan. El significado de los conceptos se revelan en la historia y el espíritu es el espíritu en la historia, por esta razón la historia ocupa un lugar central en el sistema hegeliano, ofreciendo a la filosofía los medios necesarios para centrarse en sus propios objetos y asuntos.

Antes hemos citado las formas de hacer historia que muestran la diferencia entre la historia que hacen los historiadores, llamada historiografía, y la historia desde el punto de vista de la filosofía que es la filosofía de la his-

toria que profundiza en la relación entre lo que se hace, se está haciendo, y lo que permanece en el tiempo. Por eso la filosofía de la historia necesita y se centra en la interpretación del contenido mismo de la historia con el fin de explicar y conocer cómo la razón gobierna el mundo.

Conocer las reglas de la historia global significa admitir que el espíritu se mueve de un punto a otro, en este movimiento los hombres llegan a conocer sus manifestaciones concreta en un tiempo y en un lugar determinado, así la historia es la historia del espíritu o, mejor dicho, de las manifestaciones del espíritu.

El fin de la filosofía de la historia es aprehender el curso del espíritu, que no está esperando al final del viaje, sino que se mueve por un camino, y ese movimiento es del espíritu absoluto que es un ser en la historia que ofrece un conocimiento total de la realidad. La filosofía de la historia de Hegel se puede llamar ontoteología de la historia.

La relación entre las obras de Hegel *Fenomenología del espíritu* y *Lecciones sobre la filosofía de la historia* es muy clara. Hegel afirmó en la primera que la historia muestra el plan de la providencia en tres fases del espíritu: verdadero, extrañado de sí mismo y cierto en sí mismo que se corresponden con otras tantas fases de la historia de la humanidad: antigüedad grecorromana, la edad media y la edad moderna desde la Revolución Francesa. De este modo la división de la historia podría quedar de la siguiente manera:

1. El espíritu verdadero que se manifiesta en la antigüedad grecorromana. Las manifestaciones más importantes fueron el desarrollo de una teoría ética en Grecia y el sistema de derecho romano.
2. El espíritu extrañado de sí mismo en la edad media hasta Revolución Francesa.
3. El espíritu cierto en sí mismo que provoca el domino de la razón en la Ilustración, el Romanticismo y la Revolución Francesa.

Un esquema parecido se encuentra en su obra *La cien-*

cia de la lógica donde se afirma que lo primero que tiene mostrar cualquier ciencia, cualquier forma de conocimiento humano es su dimensión histórica.

¿Existe conexión entre la división cronológica en períodos y la fenomenología de la historia? La respuesta está en la historia conceptual que muestra la estructura, el sentido, el significado y el propósito de la historia. Por su parte, la cronología es una ordenación de los sucesos en el tiempo que nos ofrece de forma seriada un conjunto de acontecimientos que se organizan siguiendo un esquema triádico: antes de, después de y simultáneamente. La cronología no puede explicar nunca las intenciones, los propósitos, las necesidades del espíritu en una época, porque la cronología es el resultado de esa necesidad. Un ejemplo, las *Res gestae* se escribieron para ofrecer modelos de comportamiento humano ante una serie de circunstancias. La cronología con su acumulación necesaria de datos, fechas, etc., no puede explicar de ninguna forma la plenitud y la concreción del tiempo en el espíritu, del movimiento del espíritu en el tiempo. Sólo la historia conceptual puede llegar a mostrar y explicar por qué existen las relaciones esenciales en la historia, el sentido y el significado del mundo en su devenir histórico.

Por tanto, puede volver a preguntarse por el ser del espíritu en el tiempo. El espíritu no está en el tiempo. Como estructura total y globalizante, el espíritu es el tiempo. El tiempo es la estructura de la unidad de la dimensión estática y temporal del ser. Cuando el pasado, el presente y el futuro se consideran de una forma integral, y se entienden como tales, el proceso de temporalización se completa. De ahí que cuando Hegel usa la palabra sustancia se refiere al ser en el tiempo, algo temporal que se desarrolla. Por el contrario el espíritu es lo absoluto y es el tiempo mismo. De este modo, se puede afirmar que Hegel usa la noción de tiempo primario, que sería la historia absoluta, y un tiempo secundario, que sería la historia. Sólo la historia totalmente aprehendida puede considerarse historia absoluta. Esta es la filosofía de la historia que se ocupa de las realizaciones del espíritu libre y de la razón en el tiempo.

XI. EL VUELO DE LA LECHUZA DE MINERVA

Esta introducción ha buscado como primer objetivo ser útil para el lector que se enfrenta ante una obra tan compleja y tan interesante, en la que a cada paso se encuentra una idea, una reflexión, un pensamiento de un filósofo genial.

En la introducción se ha procurado conducir al lector a través de los problemas más importante que Hegel aborda en su obra. Quedan muchos aspectos por tratar, pero en unas líneas preliminares no se pueden agotar todos los temas que el pensador despliega en su trabajo.

El esfuerzo filosófico de Hegel es muy ambicioso porque quiere ofrecer una salida a la situación agudamente crítica de su tiempo. Él mostró un camino que tiene mucho que ver con la restauración del pensamiento filosófico. Los intentos anteriores a él no fueron comprendidos en su totalidad, o fallaron en algún punto, por eso Hegel volvió a intentarlo y una muestra son sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.

La historia comparece en su texto, en su discurso, como un saber propio del sujeto que quiere conocer cuál es su origen y su destino. El proceso es la historia que se puede aprehender, esta ciencia es la historiología. Hegel pensó que la historia termina en el presente, y admitió que su época estaba muy cercana al fin de la historia. Será el final de la dialéctica, del proceso en que no habrá negación, ni innovación, sino unidad total. Esto sucederá cuando el espíritu haya retornado a sí mismo después de su viaje y haya completado el proceso de autoconocimiento.

La filosofía de la historia para Hegel supuso juzgar toda la historia desde su posición. La filosofía de la historia trata de reconstruir el contenido total de la historia universal desde categorías filosóficas, que es, como se ha dicho, la forma más elevada de hacer historia, pues exige un conocimiento exhaustivo del pasado y una capacidad de especulativa sobre el orden intrínseco y final que se puede atribuir a la existencia humana. Por eso, cuando llegó a Berlín afirmó que la plenitud de la historia había llegado con el Estado Prusiano, sin tener en



Las cuatro verdades del presente siglo. Alegoría de la sociedad del siglo XVIII, en la que cada una de las figuras representadas simbolizan a los estamentos del Antiguo Régimen (clero, nobleza, juez y pueblo) que serían transformados en Occidente tras el ciclo de las Revoluciones Altánticas. © Archivo Anaya.

cuenta que era una construcción humana histórica como las que él repasó en sus lecciones, y no podía considerarse definitiva. Sin embargo, Hegel pensó que la lechuza de Minerva levantaba su vuelo, es decir, la lechuza el símbolo de la sabiduría, cuando se marcha es porque hemos llegado al saber absoluto, la dialéctica se ha detenido porque ya ha dado todo su fruto y no hay más que hacer. Eso fue lo que Hegel quiso mostrar una y otra vez en sus cursos de filosofía de la historia: su presente es la presencia definitiva y clausura el proceso de existencia y evolución. No hay más saltos hacia occidente, el espíritu se ha detenido en la realización más perfecta y sublime del hombre que es, políticamente el estado prusiano, filosóficamente su sistema, socialmente la superación del romanticismo y la ilustración. Por tanto, para qué pensar más, hemos llegado a la clave de la existencia.

El desarrollo histórico de la humanidad es lineal, no es un proceso decadente y regenerativo continuo, sino un proceso en el que se puede encontrar todo aunque el presente será siempre un momento superior a los anteriores. La historia se constituyó en el sistema de Hegel como un proceso interno en el cual la fuerza del espíritu y la razón llegarán a realizar la libertad. La historia pues es la realización en el mundo de la idea suprema que es Dios, la máxima expresión de la racionalidad[49].

Es cierto que su método dialéctico dio una clave para superar la crisis contemporánea. Sin embargo, la realidad mostró a Hegel que sí se podía ir más allá. Y esta es precisamente la crisis de la filosofía hegeliana: que el proceso continúa y continuará a pesar de los muchos intentos que se han hecho por clausurarlo. ¿Por qué fracasó Hegel? Sus críticos, Kierkegaard, Marx, Heidegger, etc., dijeron que su método servía para pensar el pasado, que es lo dado, no el futuro que es lo que se tiene que realizar en el tiempo. El pasado no genera contenidos, ni se genera desde el presente, se puede contar, narrar, pero no generarlo. Por tanto, el pasado no servía para cerrar el presente.

Como se ve la solución de Hegel dejó muchas dudas y un buen número de interrogantes abiertos. Pero él fue un pensador que intentó reflexionar sobre los problemas profundamente humanos. Y es precisamente este su gran valor: el haber estudiado y pensado con profundidad, rigor y coherencia las constantes que afectan al modo de ser hombre para llegar a darle una solución, o al menos intentar comprenderlas mejor. Como todo gran pensador, Hegel se encontró ante una situación acuciante: la filosofía estaba en crisis y no gozaba de buena salud porque se había aislado al prescindir de no pocos ámbitos del conocimiento de la realidad, el hombre no superaba sus contradicciones y su desgarro, el romanticismo no daba respuesta a las cues-

[49] Véanse los comentarios de M. Murray, *Modern Philosophy of History. Its Origin and Destination*, cit., pp. 86-88.

tiones que se planteaba. Hegel intentó, y lo logró, hacer filosofía por todo lo alto, pensar los problemas desde un punto de vista auténticamente filosófico. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* trató de explicar y solucionar problemas teóricos y, en parte, prácticos que tenía planteados, no olvidemos que fue testigo de no pocos cambios políticos y sociales.

La lectura de esta obra nos puede llevar a plantearnos preguntas similares a las que el autor se hizo en su momento, pero dudo que nuestro bagaje intelectual, el nivel de la filosofía actual, el conjunto completo de preocupaciones en el que se mueve el hombre, constituyan el lugar adecuado para responderla. No obstante como seres humanos tenemos que seguir pensando y explicando nuestra realidad, nuestro mundo, porque sin hacernos cargo de él vamos a la deriva. Hay que volver a centrar la atención en el protagonista de la historia: el hombre sin absolutizar ninguna de sus capacidades operativas.

El proceso histórico está abierto esencialmente hacia el futuro. Lo que llegamos a conocer de él es un pasado que no se puede mover, está cerrado, ordenado y clausurado para ser estudiado y un presente que se nos escapa como el agua entre las manos. El pasado revela la contingencia de las formas políticas, económicas, culturales y espirituales del ser humano que aparecen con fuerza y desaparecen en el tiempo, en la evolución histórica. Ese es el destino del hombre: construir y volver a construir, en un proceso cuyo final no conocemos, pero que podemos llegar a intuir, siempre que no perdamos nuestra capacidad de apertura hacia un tiempo que se va y que viene y que en nosotros se hace presente y que apunta hacia ese futuro constante y vitalmente.

XII. BIBLIOGRAFÍA



Ediciones de la obra traducidas al español

— *Filosofía de la Historia Universal*, trad. de J. Gaos, introducción J. Ortega y Gasset, Revista de Occidente, Madrid, 1928, 2 vols.

— *Lecciones sobre la filosofía de la historia Universal*, trad. de J. Gaos, introducción J. Ortega y Gasset, Revista de Occidente, Madrid, 1953, 3.ª ed. 2 vols.
— *Lecciones sobre la filosofía de la historia Universal*, trad. de J. Gaos, introducción J. Ortega y Gasset, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid, 1975 y Alianza Editorial 1980,1982,1985,1986,1989,1994,1999 y 2004.
— *Lecciones sobre la filosofía de la historia Universal*, trad. de J. Gaos, introducción J. Ortega y Gasset, Altaya, Barcelona, 1994.
— *Filosofía de la Historia*, edición de J. M.ª Quintana Cabanas y J. Uyá Morera, Zeus, Barcelona, 1970 y 1971.
— *Filosofía de la Historia*, edición de J. M.ª Quintana Cabanas, PPU, Barcelona, 1989.
— *Lecciones sobre la filosofía de la historia Universal*, trad. de J. Gaos, introducción J. Marrades Millet, Servei de Publ. Universitat de València, València, 1990 y 1991.
— *Lecciones sobre la filosofía de la historia Universal*, trad. de J. Gaos, introducción V. Vera, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.
— *La razón en la Historia*, edición de A. Truyol Serra y C.A. Gómez, Seminarios y Ediciones, Madrid 1972.

BIBLIOGRAFÍA RELACIONADA

ANDRÁSSY, G.: *Marx's Philosophy of History and Hegel Logic (parallels)*, Universitatis Pécs Publicata, Pécs, 1983.
ASTRADA, C.: *Dialéctica e historia: Hegel-Marx*, Juárez, Buenos Aires, 1969.
AVINERI, S.: *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.
BATAILLE, G.; CIAMPA, M, y DI STEFANO, F.: *Sulla Fine della storia, saggi su Hegel*, Liguori, Nápoles, 1985.
BAUTZ, T.: *Hegels Lehre von der Weltgeschichte: zur logischen und systematischen Grundlegung der Hegelschen Geschichtsphilosophie*, Fink, München,1988.
BEDESCHI, G.: *Politica e storia in Hegel*, Laterza, Roma, 1973.
BEHLER, E.: «Die Geschichte des Bewußtseins. Zur Vorgeschichte eines Hegelschen Themas», *Hegel Studien* 7, 1972, pp. 196-216.
BEISER, F. C.: «Hegel's Historicism», *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 270-300.
BERTHOLD-BOND, D.: *Hegel's Grand Synthesis: A Study of Being, Thought, and History*, State U. of NY Press, Nueva York, 1989.
BEZZOLA, T.: *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel. Ein Beitrag zur Philosopiegeschichte der Rhetorik*, Niemayer, Tübingen, 1993.
BODEI, R.: «System und Geschichte in Hegels Denken», en D. Henrich (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bouvier Verlag, Bonn, 1977, pp. 113-115.

BONACINA, G.: *Hegel, il mondo romano, e la storiografia: rapporti agrari diritto cristianesimo e tardo antico*, Nuova Italia Editrice, Firenze,1991.
— *Storia universale e filosofia del dirittocommento a Hegel*, Guerini e associati, Milano,1989.
BOSANQUET, B.: *The Philosophical Theory of the State*, 4.ª ed., Macmillan, London, 1930.
BOUBIN, F.: «Hegel's Internationalism. World History and Exclusion», *Metaphilosophy* 28, 1997, pp. 417-432.
BOURGEOIS, B.: «Hegel et la déraison dans l'histoire», *Logik und Geschichte in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1989, pp. 57-79.
BOUTON, C.: «La tragéie de l'histoire. Hegel et l'idée d'histoire mondiale», *Romantisme* 104/2, 1999, pp. 7-17.
BOVERO, M.: *Hegel e il problema politico moderno*, Franco Angeli, Milano,1985.
BRAUER, O. D.: *Dialektik der Zeit, Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982.
BROSE, K.: *Kritische Geschichte: Studien zur Geschichtsphilosophie Nietzsches und Hegels*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1978.
BROWNING, G. K.: *Hegel and the history of political philosophy*, MacMillan Press, Houndmills, 1999.
BUBNER, R., Mesch, W. (eds.): *Stuttgarter Hegel-Kongress (1999), Die Weltgeschichte, das Weltgericht?, Stuttgarter Hegel-Kongress 1999*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2001.
BUBNER, R.: «Hegel and the End of History», *Bulletin of Hegel Society of Great Britain* 23/24, 1991, pp. 15-23.
— «Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie», *Hegel Studien* 5, 1969, pp. 129-159.
CASSIRER, E.: *The Problem of Knowledge. Philosophy, Science and History since Hegel*, Yale University Press, New Haven, 1969.
CESA, C.: «La Storia», en Claudio Cesa (ed.), *Hegel. Fenomelogía, Logica, Filosofia della natura, Morale, Politica, Estetica, Religion, Storia*, Bari, Roma, 1997, pp. 281-313.
CHIEREGHIN, F.: «Tempo e Storia in Hegel», *Verifiche* 23, 1994, pp. 17-56.
— *Tempo e Storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova, 2000.
COLLINGWOOD, R. G.: *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1946.
— *Idea de la historia*, FCE, México, 1965.
COOPER, B,: *The End of History. An Essay on Modern Hegelianism*, Toronto, University of Toronto Press, 1984.
CORTÉS DEL MORAL, R.: *Hegel y la ontología de la historia*, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, México, 1980.
CRISTAUDO, W.: *The metaphysics of science and freedom: from Descartes to Kant to Hegel*, Gower, Avebury, 1991.
CRITES, S.: *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1998.

CROCE, B.: *Saggio sullo Hegel: seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Laterza & Figli, Bari,1967.

CRUZ VERGARA, E.: *La Concepción del conocimiento histórico en Hegel, ensayo sobre su influencia y actualidad*, Decanato de Estudios, Graduados e Investigación, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico,1997.

CULLEN, B.: *Hegel's Social and Political Thought: An Introduction*, St. Martin's Press, New York, 1979.

CUTROFELLO, A.: «A History of Reason in the Age of Insanity: The Decon-struction of Foucault in Hegel's Phenomenology», *The Owl of Minerva* 25, 1 1993, pp. 15-21

D'HONDT, J.: «Les Leçons hégéliennes de l'histoire», en *Logik und Geschichte in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1989, pp. 17-32.

— *Hegel*, Calmann-Lévy, Paris, 1998.

— *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, 2.ª ed., PUF, París, 1987.

— *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.

DE GIOVANNI, B.: *Hegel e il tempo storico della societá borghese*, De Donato, Bari, 1970.

DE NYS, M.: «The Substance of Knowing is History. Absolute Knowing and History in Hegel's Phenomelonogy», *Proceedings of American Catholic Philosophical Association* 8, 1994, pp. 135-144.

DELLAVALLE, S.: «Introduzione», en G. W. F. Hegel, *Filosofia della storia universale*, Einaudi, Torino, 2001, pp. VI-LXX.

— *Il bisogno di una libertà assoluta. Alla ricerca delle tracce de una filosofia della storia nell Fenomelogia del spiritu di Hegel*, Angelli, Milano, 1992.

DICKEY, L.: *Religion, Economics, and the Politics of Spirit*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

DULCKEIT, G.: *Die idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels*, München, Hermann Rinn, 1947.

DUQUETTE, D. A.: «Idealism and Materialism, Hegel and Marx on History, Society and the State» *The Owl of Minerva* 17/2, 1986, pp. 252-253.

DÜRSING, K.: «Dialektik und Geschichtsmetaphysik in Hegels Konzeption philosophiegeschichtlicher Entwicklung», *Logik und Geschichte in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1989, pp. 127-145.

— «Hegels *Phänomenologie* und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins», *Hegel Studien* 28, 1993, pp. 103-126.

— *Hegel und die Geschichte der Philosophie: Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1983.

ERP, H. VON: «Hegel's Philosophy and the End of History», *Hegel-Jahrbuch*, 1997, pp. 165-169.

FERRATER MORA, J.: *Cuatro visiones de la historia universal San Agustin, Vico, Voltaire, Hegel*, Alianza, Madrid,1988.

FESSARD, G.: *Hegel, le christianisme et l'histoire; textes et documents inédits*, PUF, Paris,1990.

FILLION, R. R.: «Realizing Reason in History: How Cunning Does It Have to Be?», *The Owl of Minerva* 23/1,1991, pp. 77-92.
Findlay, J. *Hegel: A Re-examination (1958)*, Oxford University Press, Oxford, 1976.
FLÓREZ, R.: *La dialéctica de la historia en Hegel*, Gredos, Madrid, 1983.
— *La historia como realización de la libertad en Hegel*, Editorial Augustinus, Madrid, 1973.
FLÖTER, H. F.: *Die Begründung der Geschichtlichkeit der Geschichte in der Philosophie des deutschen Idealismus: von Herder bis Hegel*, Klinz, Halle, 1936.
FORSTER, M. N.: *Hegel and Skepticism*, Harvard University Press, Cambridge,1989.
— *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, University of Chicago Press, Chicago,1998.
FOSTER, M. B.: *The Political Philosophies of Plato and Hegel*. Clarendon Press, Oxford ,1935/1968.
FRANCO, P.: *Hegel's Philosophy of Freedom*. Yale University Press, New Haven, 2000.
FULDA, H. F., y HORSTMANN, R. P. (eds.): *Rousseau, die revolution und der jungle Hegel*, Klett-Cotta, Stuttgart,1991.
GANS, E.: «Weltgeschichte und Zeitgeschehen», *Logik und Geschichte in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1989, pp. 33-56.
GANS, M.: *Das Subjekt der Geschichte, Studien zu Vico, Hegel und Foucault*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1993.
GARCÍA CASANOVA, J. F.: *Hegel y el Republicanismo en la España del XIX*, Universidad de Granada, Granada, 1982.
GARCÍA-MAURIÑO, J. M.: *Hegel, dialéctica e historia*, Alhambra Longman, Madrid,1988.
GARGALLO DI CASTEL LENTINI, G.: *Hegel historiador*, Fontamara, México, 1997.
GESTERING, J. J.: «Hegel und Indien. Zur eurozentizität von Welgeschichte», *Hegel-Jahrbuch*, 1996, pp. 134-138.
GILLESPIE, M. A.: *Hegel, Heidegger, and the Ground of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1984.
GLEY, K.: «Hegel und das Ende der Geschichte und kein Ende», *Hegel-Jahrbuch*, 1996, pp. 21-32.
GRANIER, J.: «Hegel et la Révolution Française», *Revue de Métaphysique et de Morale* 85, 1980, pp. 1-26.
GRAY, J. G.: *Hegel and Greek Thought*. Harper & Row, Nueva York,1968.
GRIEF, G. F.: «The Role of Chance in Hegel's Philosophy of History», *Idealistic Studies* 27/3, 1997, pp. 269-281.
GRIER, P. T.: «The End of History, and the Return of History», *The Owl of Minerva* 21/2, 1990, pp. 131-144.
GROSSMANN, A.: «Weltgeschichtliche Betrachtungen in systematischer Absicht. Zur Gestaltung von Hegels Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte», *Hegel Studien* 31, 1996, pp. 27-61.

— *Spur zum Heiligen, Kunst und Geschichte im Widerstreit zwischen Hegel und Heidegger*, Bouvier, Bonn,1996.

GRUMLEY, J. E.: *History and totality: radical historicism from Hegel to Foucault*, Routledge, London,1989.

GRÜNING, T., y VIEWEG, K.: *Hegel: Vision und Konstruktion einer Vernuftgeschichte der Freiheit*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1991.

HAAR, M.: «Structures hégéliennes dans la pensée heideggérienne de l'Histoire», *Revue de Métaphysique et Morale* 85, 1980, pp. 48-59.

HARDIMON, M. O.: *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*. Cambridge University Press, Cambridge,1994.

HARRIS, H. S.: *Hegel's Development II: Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, Oxford University Press, Oxford, 1983.

— *Hegel's Development: Towards the Sunlight 1770-1801*, Clarendon Press, Oxford, 1972.

— «The End of History in Hegel», *Bulletin of Hegel Society of Great Britain* 23/24, 1991, pp. 1-14.

HAYM, R.: *Hegel und seine Zeit*, Berlín, 1857.

HAYNES, D.: *Linearism, Cyclicism and Development in Hegel's Philosophy of History*, UMI, Ann Arbor, 1969.

HELFERICH, C.: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Metzler, Stuttgart, 1979.

HENRICH, D., y HORSTMAN, R. P.: *Hegels Philosophie des Rechts*. Klett-Cotta, Stuttgart,1982.

HESPE, F.: «Die Geschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Zur Entwicklung von Hegels Philosophie der Geschichte», *Hegel Studien* 26, 1991, pp. 177-192.

HINCHMAN, L. P.: *Hegel's critique of the enlightenment*, University of South Florida Press-University of Florida Press, Tampa-Gainesville, 1984.

HODGSON, P. C.: *God in History, Shapes of Freedom*, Abingdon Press, Nashville,1989.

HORKHEIMER, M.: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie: Hegel und das problem der Metaphysik; Montaigne und die Funktion der Skepsis*, Fischer Bücherei, Frankfurt a. M., 1971.

HOULGATE, S.: «World History as the Progress of Consciousness. An Interpretation of Hegel's Philosophy of History», *The Owl of Minerva* 22/1, 1990, pp. 69-80.

— *Freedom, Truth and History. An introduction to Hegel's philosophy*, Routledge, London, 1991.

HÜFFER, W.: *Theodizee der Freiheit. Hegels Philosophie des geschichtlichen denkens*, Felix Meiner Verlag, Hamburg ,2002.

HYPPOLITE, J.: *Introducción a la «Filosofía de la historia» de Hegel*, Calden, Buenos Aires, 1970.

— *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*, reimp., Marcel Rivière, París,1968.

— *Introduction to Hegel's «Philosophy of history»*, University Press of Florida, Gainesville,1996.

— *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Northwestern University Press, Evanston, 1974.
INWOOD, M. (ed.): *Hegel*, Oxford University Press, Oxford,1985.
— *A Hegel dictionary*, Blackwell, Oxford, 2002.
JAESCHKE, W.: «Die Geschichtlichkeit der Geschichte», *Hegel-Jahrburch*, 1995, pp. 363-373.
KAUFMAN, W. A., *Hegel, A Reinterpretation*, Anchor Books, New York, 1966.
— *Hegel's Political Philosophy*, Atherton Press, New York, 1970.
— *Hegel*, Alianza, Madrid, 1968.
KELLY, G. A.: *Idealism, Politics and History, Sources of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.
— *Hegel's Retreat From Eleusis, Studies In Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1978.
KLEIN, P. J.: «Hegel's Political Theory and Philosophy of History», *Clio* 17, 1989, pp. 345-368.
KLEIN, Y.: «La philosophie et son histoire», *Revue Internationale de Philosophie* 30, 1976, pp. 219-228.
KOJÈVE, A.: *Introduction à la lecture de Hegel*, 5.ª ed., Gallimard, Paris, 1947.
— *Introduction to the Reading of Hegel*. Basic Books, Nueva York, 1969.
KOLAR, H.:, «Some Remarks on Hegel's Notion of History in the Phenomenology», *The Owl of Minerva* 10/1, 1978, pp. 2-7.
KOLMER, P.: *Philosophiegeschichte als philosophisches Problem: Kritische Überlegungen namentliche zu Kant und Hegel*, Alber, Freiburg in Bresgau, 1998.
LABARRIÈRE, P. J.: «De la raison comme histoire. Une confrontatin avec Hegel», *Archives de Philosophie* 52, 1989, pp. 399-408.
LAKELAND, P.: *The Politics of Salvation, The Hegelian Idea of the State*. Suny Press, Albany, 1984.
LASSON, G.: *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Felix Meiner, Leipzig, 1920.
LEESE, K.: *Die Geschichtsphilosophie Hegels: auf Grund der neu erschlossenen Quellen untersucht und dargestellt*, Erschienen im Furche, Berlin, 1922.
LEFEBVRE, J. P.: *Hegel et la société*, PUF, París, 1984.
LEGROS, R.: «Hegel entre lumières et romantisme», *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique* 16, 1989, pp. 143-157.
LEIDES, H. C., y PLANTY-BONJOUR, G. (eds.): *Logik und Geschichte in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1989.
LÓPEZ CALERA, N. M.ª: «Hegel 1770-1970. Totalidad, Historia y Libertad», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 9/10, 1969-70, pp. 3-7.
LÖWITH, K.: *De Hegel a Nietzsche, la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX, Marx y Kierkegaard*, 2.ª ed., Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1974.
LUGARINI, L.: *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Armando Armando, Roma, 1973.
LUKÁCS, G.: *The Young Hegel*, Merlin Press, Londres, 1975.
MACGREGOR, D.: «Hegel and the English Reform Bill Prussian Propaganda or Sociological Analysis?», *History of European Ideas* 15, 1992, pp. 163-170.

MACINTYRE, A. C. ed.: *Hegel, A Collection of Critical Essays*. Doubleday Anchor, Nueva York, 1972.
MAILA, J.: «Histoire et écriture de l'histoire chez Hegel», *Annales de Philosophie* 1, 1980, pp. 25-62.
MARCUSE, H.: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1932.
— *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, 2.ª ed., Martínez Roca, Barcelona, 1972.
— *Reason and revolution: Hegel and the rise of social theory*, 2.ª ed. Routledge & Kegan Paul, London,1986.
MASSOLO, A.: *Per una lettura della Filosofia della storia*, STEU, Urbino, 1959.
MATASSI, E.: *Eredità hegeliane. Da Cierzkowski e Gans a Ritter*, Morano Editore, Nápoles, 1991.
MAURER, R. K.: *Hegel und das Ende der Geschichte: Interpretationen zur «Phänomenologie des Geistes»*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1965.
MCCARNEY, J.: *Routledge Philosophy Guide Book to Hegel on History*, Routledge, London, 2000.
MCDOWELL, J.: *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, 1994.
MEHTA, V. R., *Hegel and the Modern State*. Associated Publishing House, Nueva Delhi, 1968.
MITIAS, M.: *Moral Foundation of the State in Hegel's Philosophy of Right*. Rodopi, Amsterdam, 1984.
MONALDI, M.: *Hegel e la storia. Nuove prospettive e vecchie questioni*, Guido, Nápoles, 2000.
MONOD, J.-C.: *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Librairie philosophique J. Vrin, París, 2002.
MORI, M.: *La filosofia della storia da Herder a Hegel*, Loescher, Torino, 1990.
MORRIS, G. S.: *Hegel's Philosophy of the State and of History*, S. C. Griggs & Co.,Chicago, 1887.
MURE, G. R. G.: *An introduction to Hegel*, Clarendon Press, Oxford, 1970.
MURRAY, M.: *Modern Philosophy of History. Its Origin and Destination*, La Haya, M. Nijhoff, 1970.
NEGT, O.: *Aktualität und folgen der philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt, 2.ª ed., 1971.
NEUHOUSER, F.: *Foundations of Hegel's Social Theory, Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, 2000.
O'BRIEN, G. D.: «Does Hegel have a Philosophy of History?», *History and Theory*, 1971 10, pp. 293-317.
— *Hegel on reason and history, a contemporary interpretation*, University of Chicago Press, Chicago, 1975.
O'MALLEY, J.; ALGOZIN, K. W., WEISS, y F. G. (eds.): *Hegel Society of America Conference. Hegel and the history of philosophy proceedings of the 1972*, Martinus Nijhoff, The Hague,1974.
O'NEIL, J. (ed.): *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition, Texts and Commentary*. SUNY Press, Albany, 1996.

ORTEGA MUÑOZ, J. F.: *El sentido de la historia en Hegel*, Universidad de Málaga, Málaga,1979.
ORTEGA Y GASSET, J.: «En el Centenario de Hegel», *Obras Completas*, t. V, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid, 1983, pp. 413-429.
— «Hegel y América», *Obras Completas* T. II, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid, 1983, pp. 563-576.
— «La filosofía de la historia de Hegel y la historiología», en *Obras Completas*, t. IV, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid, 1983, pp. 521-541.
PAOLUCCI, H.: *The Political Thought of G. W. F. Hegel*. Griffon House, Whitestone, 1978.
PAREDES MARTÍN, M.ª C.: «América en la filosofía de la historia de Hegel», *Mundo hispánico-nuevo mundo*, 1996, pp. 207-220.
PELCZYNSKI, Z. A. (ed.): *Hegel's Political Philosophy, Problems and Perspectives*. Cambridge University Press, London, 1971.
— *The State and Civil Society, Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge,1984.
PEPPERZAK, A. T.: *Philosophy and Politics, A Commentary to the Preface of Hegel's Philosophy of Right*. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1987.
— *Autoconoscenza dell'assoluto: lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Bibliopolis, Nápoles,1988.
PERKINS, R. L. (ed.): *History and System. Hegel's Philosophy of History. Proceedings of the 1982 sessions of the Hegel Society of America*, Suny Press, Albany, 1984.
PINKARD, T.:, «Contingency and Necesity in History. Rethinking Hegel», en Buber, R., y Mesch, W. (eds.) *Die Weltgeschichte-das Weltgeschichte?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2001, pp. 95-107.
— *Hegel: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
— *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
PIPPIN, R.: *Hegel's Idealism. The Justifications of Selft-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
— *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
PLANT, R.: *Hegel, An Introduction*, Allen & Unwin Ltd., London, 1972.
POLO, L.: *Hegel y el poshegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1985.
POMPA, L.: «Philosophical History and the End of History», *Bulletin of Hegel Society of Great Britain* 23/24, 1991, pp. 24-28,
— *Human nature and historical knowledge, Hume, Hegel and Vico*, University Press, Cambridge, 1990.
POPPER, K.: *The Open Society and Its Enemies*. Princeton University Press, Princeton, 1966.
PRINCIPE, M. A.: «Nature in History, The Development of Marx's View of Humanity's Relationship to Nature» *The Owl of Minerva* 18/1, 1986, 116.
RACINARO, R.: *Realtà e conciliazione in Hegel: dagli scritti teologici alla filosofia della storia*, De Donato, Bari, 1975.

REYBURN, H. A., *The Ethical Theory of Hegel, A Study of the Philosophy of Right*, Clarendon Press, Oxford,1921.
RIEDEL, M.: *Between Tradition and Revolution, The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge,1984.
RIPALDA, J. M.ª: «G. W. Hegel: el centenario de la Revolución», *Razón y Fe*, 870/71, 1970, pp. 55-64.
— *The Divided Nation. The Roots of a Bourgeois Thinker G. W. F. Hegel*, Van Gorcum, Assen, 1977.
RITTER, J.: *Hegel und die Französische Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972.
— *Hegel and the French Revolution, Essays on 'The Philosophy of Right'.* The MIT Press, Cambridge,1982.
RIVERA DE VENTOSA, E.: *Tres visiones de la historia: Joaquín de Fiore, San Buenaventura y Hegel, estudio comparativo*, Editrice Miscellanea Francescana, Roma, 1975.
ROCKMORE, T.: *Before and after Hegel. A historical introduction to Hegel's thought*, Univ. of Calif. Press, Berkeley, 1993.
ROSENKRANZ, K.: *Hegel as The National Philosopher of Germany*, Baker, St. Louis, 1874.
ROSENWEIG, F.: *Hegel und der Staat*, Scientia Verlag, Aalen, 1982.
ROSSI, P.: *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Firenze,1975.
ROTH, M. S.: *Knowing and history: appropriations of Hegel in twentieth century France*, Cornell University Press, Ithaca, 1988.
SABATTI, A.: *Hegel e il problema della filosofia como Storia*, Glaux, Nápoles, 1957.
SÁNCHEZ PUENTES, R.: «Hegel y la historia como devenir absoluto», *Revista de Filosofía* 12, 1979, pp. 55-76.
SCHIAVONE, A.: *Alle origini del diritto borghese. Hegel contro Savigni*, Laterza, Bari,1984.
SCHILD, W.: «Savigny und Hegel», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 18, 1978-79, pp. 271-230.
SCHINDLER, J.: *Wirklichkeit als Geschichte: einige Grundlinien zur Bestimmung des Verhältnisses von Ontologie und Geschichtsphilosophie bei Fichte und Hegel*, Ausburg, s/e,1969.
SCHMIDT, A.: *An Essay on hegelian-marxist and structuralist theories of history*, The MIT Press, Cambridge, 1981.
SCHNÄEDELBACH, H.: *Geschichtsphilosophie nach Hegel: die Probleme des Historismus*, Karl Alber, Freiburg, 1974.
— *La filosofía de la historia después de Hegel*, Alfa, Buenos Aires, 1980.
SCHWARE, R.: «Quantification in the History of Political Thought», *The Owl of Minerva* 12/2, 1980, 9.
SEBA, J. R.: «Histoire et fin de l'histoire dans la *Phénoménologie de l'Esprit*», *Revue de Métaphysique et Morale* 85, 1980, pp. 27-47.
SEELMANN, H.: «Hegels Vorlesungen zur *Philosophie der Weltgeschichte* von 1822/23», *Hegel Studien* 26, 1991, pp. 87-89.

SEELMANN, H. N.: *Weltgeschichte als Idee der menschlichen Freiheit. Hegels Geschichtesphilosophie in der Vorlesungen 1822/23*, Disertación de la Universidad de Saarbrücker 1985.

SHANKS, A.: *Hegel's Political Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

SHKLAR, J. N.: *Freedom and Independence, A Study of the Political Ideas of Hegel's «Phenomenology of Mind»*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

SIEBERT, R. J.: *Hegel's Philosophy of History, Theological, Humanistic and Scientific Elements*, The University Press of America, Washington, 1979.

— *Hegel's Concept of Marriage and Family, The Origin of Subjective Freedom*. The University Press of America, Washington, 1979.

— *Hegel's philosophy of history: theological, humanistic and scientific elements*, University Press of America, Washington,1979.

SIEP, L.: *Anerkennung als Prinzip der praktische Philosophie, Zur Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Alber, München, 1979

SINGER, P.: *Hegel. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

SMITH, S. B.: *Hegel's Critique of Liberalism, Rights in Context*, Chicago University Press, Chicago, 1989.

STEINBERGER, P. J.: *Logic and Politics, Hegel's Philosophy of Right*, Yale University Press, New Haven, 1982.

STEINHANER, K.: *Hegel bibliography. Background material on the international reception of Hegel with the context of history of philosophy*, Saur, München, 1980.

STEPELEVICH, L. S., y LAMB, D. (eds.): *Hegel's Philosophy of Action*, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1983.

STERN, R. (ed.): *G. W. F. Hegel: Critical Assessments*, 4 vols., Routledge, London, 1990.

— «Hegel and the New Historicism», *Bulletin of Hegel Society of Great Britain* 21/22, 1990, pp. 55-70.

TAYLOR, C.: *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Nueva York-Londres, 1979.

— *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

TILLINGHAST, P. E.: *Approaches to history, selections in the philosophy of history from the Greeks to Hegel*, Prentice-Hall, Englewoods Cliffs, 1963.

TSCHELIDSE, M. I.: «Dialektik in Hegels Philosophiegeschichte», *Hegel Jahrbuch*, 1975, pp. 285-290.

TUNICK, M.: *Hegel's Political Philosophy*, Princeton University Press, Princenton,1992.

VÉRA, A.: *Introduction à la philosophie de Hégel*, 2.ª ed., rev. y aumentada, Culture et civilisation, Bruxelles, 1969.

VERENE, D. P. (ed.): *Hegel's Social and Political Thought, The Philosophy of Objective Spirit*, Humanities Press- Harvester Press, Atlantic Highlands-Sussex, 1980.

VV.AA.: *Hegel, l'esprit objectif, l'unité de l'histoire. Actes du IIème Congrès International de l'Association Internationale pour l'Etude de la Philosophie de Hegel (Lille, 8-10 avril 1968)*, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Lille, Lille, 1970.

WALENTIK, L.: *Der Begriff des Endzwecks der Weltgeschichte bei Hegel*, Wien, 1960. (Tesis-Universidad de Viena).

WALKER, J.: *History Spirit and Experience. Hegel's Conception of the History task of Philosophy in his Age*, P. Lang Verlag, Frankfurt a. M., 1995.

WALSH, W. H.: *Hegelian Ethics*, Macmillan-St. Martin's Press, London, 1969.

·WAZEK, N.: *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*, Kluwer Academic Publishers, Boston, 1988.

WEIER, W.: *Die Grundlegung der Neuzeit Typologie der Philsophiegeschichte*, Wissenschaft Buchges., Darmstadt, 1988.

WEIL, E.: *Hegel et L'Etat*, PUF, Paris, 1950.

WERDER, A. VON: *Philosophie und Geschichte: Das historische Selbstverständnis des objektiven Idealismus bei Hegel und bei Hösle / Vorgelegt von Annette von Werder*, Philosophischen Fakultät der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen, Aachen,1993.

WESTPHAL, M.: *History and Truth in Hegel's Phenomenology*, Humanities Press International, New Jersey, 1990.

WILKINS, B. T.: *Hegel's Philosophy of History*, Cornell University Press, Ithaca, 1974.

WILLIAMS, H.: «Political Philosophy and World History. The Exemples of Hegel and Kant», *Bulletin of Hegel Society of Great Britain* 23/24, 1991, pp. 51-60.

WILLIAMS, R. R. (ed.): *Beyond Liberalism and Communitarianism, Studies in Hegel's Philosophy of Right. Proceedings of the 15th Biennial Meeting of the Hegel Society of America*, SUNY Press, New York, 2000.

WOOD, A.: *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal

INTRODUCCIÓN GENERAL[1]

Señores:

El objeto de estas lecciones es la filosofía de la historia universal. No necesito decir lo que es historia, ni lo que es historia universal. La representación general es suficiente y sobre poco más o menos concordamos con ella. Pero lo que puede sorprender, ya en el título de estas lecciones, y lo que ha de parecer necesitado de explicación, o más bien de justificación, es que el objeto de nuestro estudio sea una filosofía de la historia universal y que pretendamos tratar filosóficamente la historia[2].

Sin embargo, la filosofía de la historia no es otra cosa que la consideración pensante de la historia; y nosotros no podemos dejar de pensar, en ningún momento. El hombre es un ser pensante; en esto se distingue del animal. En todo lo humano, sen-

[1] Las notas que se pondrán al texto son las mínimas imprescindibles para aclarar temas del mismo. Se ha optado por no aclarar quién es cada personaje citado, puesto que el índice onomástico servirá para localizar cada persona en el contexto de la obra. Los textos entre corchetes corresponden a los añadidos al texto original de Hegel que están contenidos en los cuadernos de apuntes de los alumnos.

[2] Hegel en su obra *Gundlinien der Philosophie des Rechts* § 341-360 define qué es la Historia Universal.

sación, saber, conocimiento, apetito, voluntad —por cuanto es humano y no animal— hay un pensamiento; por consiguiente, también lo hay en toda ocupación con la historia. Pero este apelar a la universal participación del pensamiento en todo lo humano y en la historia, puede parecer insuficiente, porque estimamos que el pensamiento está subordinado al ser, a lo dado, haciendo de este su base y su guía. A la filosofía, empero, le son atribuidos pensamientos propios, que la especulación produce por sí misma, sin consideración a lo que existe; y con esos pensamientos se dirige a la historia, tratándola como un material, y no dejándola tal como es, sino disponiéndola con arreglo al pensamiento y construyendo *a priori* una historia.

[La historia se refiere a lo que ha acontecido. El concepto, que se determina esencialmente por sí mismo, parece, pues, contrario a su consideración. Cabe, sin duda, reunir los acontecimientos de tal modo que nos representemos que lo sucedido está inmediatamente ante nosotros. Pero entonces hay que establecer el enlace de los acontecimientos; hay que descubrir eso que se llama historia pragmática, esto es, las causas y fundamentos de lo sucedido, y cabe representarse que el concepto es necesario para ello, sin que por eso el concebir se ponga en relación de oposición a sí mismo. Ahora que, de este modo, los acontecimientos siguen constituyendo la base; y la actividad del concepto queda reducida al contenido formal, universal, de los hechos, a los principios y reglas. Se reconoce, pues, que el pensamiento lógico es necesario para las deducciones, que así se hacen de la historia; pero se cree que lo que las justifica, debe provenir de la experiencia. En cambio, lo que la filosofía entiende por concepto es otra cosa; el concebir es aquí la actividad misma del concepto y no la concurrencia de una materia y una forma que vienen cada una de su lado. Una alianza como la de la historia pragmática no basta al concepto en la filosofía; este toma esencialmente de sí mismo su materia y contenido. En este respecto, y a pesar del enlace indicado, subsiste la misma diferencia: lo sucedido y la independencia del concepto se oponen mutuamente.

Sin embargo, la misma relación se nos ofrece ya dentro de la historia (prescindiendo aún enteramente de la filosofía), tan pronto como tomamos en ella un punto de vista más alto. En primer

término vemos en la historia ingredientes, condiciones naturales, que se hallan lejos del concepto; vemos diversas formas del arbitrio humano y de la necesidad externa. Por otro lado ponemos frente a todo esto el pensamiento de una necesidad superior, de una eterna justicia y amor, el fin último absoluto, que es verdad en sí y por sí. Este término opuesto descansa sobre los elementos abstractos en la contraposición del ser natural, sobre la libertad y necesidad del concepto. Es una contraposición, que nos interesa en múltiples formas y que también ocupa nuestro interés en la idea de la historia universal. Nuestro propósito es mostrarla resuelta en sí y por sí en la historia universal].

La historia solo debe recoger puramente lo que es, lo que ha sido, los acontecimientos y actos. Es tanto más verdadera cuanto más exclusivamente se atiene a lo dado —y puesto que esto no se ofrece de un modo inmediato, sino que exige varias investigaciones, enlazadas también con el pensamiento— cuanto más exclusivamente se propone como fin lo sucedido. La labor de la filosofía parece hallarse en contradicción con este fin; y sobre esta contradicción, sobre el reproche que se hace a la filosofía, de que lleva pensamientos a la historia con arreglo a los cuales trata la historia, quiero explicarme en la Introducción. Se trata de enunciar primeramente la definición general de la filosofía de la historia universal, y de hacer notar las consecuencias inmediatas que se derivan de ella. Con esto, la relación entre el pensamiento y lo sucedido se iluminará por sí misma con recta luz. Y tanto por esta razón, como también para no resultar demasiado prolijo en la Introducción, ya que en la historia universal nos aguarda una materia tan rica, no será menester que me entretenga en refutar y rectificar las infinitas representaciones y reflexiones equivocadas, que están en curso o se inventan continuamente sobre los puntos de vista[3], los principios, las opiniones acerca del fin y del interés del estudio de la historia, y en particular sobre la relación del concepto y de la filosofía con lo histórico. Las omitiré por entero o solo incidentalmente recordaré algo sobre ellas.

[3] Cada nuevo prólogo de una historia y seguidamente las introducciones, en las reseñas de esta misma historia, aportan una nueva teoría.

CAPÍTULO I

La visión racional de la historia universal

Empezaré advirtiendo, sobre el concepto provisional de la filosofía de la historia universal, que, como he dicho, a la filosofía se le hace en primer término el reproche de que va con ciertos pensamientos a la historia y de que considera esta según esos pensamientos. Pero el único pensamiento que aporta es el simple pensamiento de la *razón,* de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción y evidencia es un *supuesto,* con respecto a la historia como tal. En la filosofía, empero, no es un supuesto. En ella está *demostrado,* mediante el conocimiento especulativo, que la razón —podemos atenernos aquí a esta expresión, sin entrar a discutir su referencia y relación a Dios— es la *sustancia;* es, como *potencia infinita,* para sí misma la *materia infinita* de toda vida natural y espiritual y, como *forma infinita,* la realización de este su contenido: *sustancia,* como aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia; *potencia* infinita, porque la razón no es tan impotente que solo alcance al ideal, a lo que debe ser, y solo exista fuera de la realidad, quién sabe dónde, quizá como algo particular en las cabezas de algunos hom-

bres; *contenido* infinito, por ser toda esencia y verdad y materia para sí misma, la materia que ella da a elaborar a su propia actividad. La razón no ha menester, como la acción finita, condiciones de un material externo; no necesita de medios dados, de los cuales reciba el sustento y los objetos de su actividad; se alimenta de sí misma y es ella misma el material que elabora. Y así como ella es su propio supuesto, su fin, el fin último absoluto, de igual modo es ella misma la actuación y producción, desde lo interno en el fenómeno, no solo del universo natural, sino también del espiritual, en la historia universal. Pues bien, que esa idea es lo verdadero, lo eterno, lo absolutamente poderoso; que esa idea se manifiesta en el mundo y que nada se manifiesta en el mundo sino ella misma, su magnificencia y dignidad; todo esto está, como queda dicho, demostrado en la filosofía y, por tanto, se *presupone* aquí como demostrado.

[La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente. La contingencia es lo mismo que la necesidad externa, esto es, una necesidad que remonta a causas, las cuales son solo circunstancias externas. Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón, que no puede poner interés en ningún fin particular y finito, y sí solo en el fin absoluto. Este es un contenido que da y lleva en sí mismo el testimonio de sí mismo, y en el cual tiene su apoyo todo aquello en que el hombre puede interesarse. Lo racional es el ser en sí y por sí, mediante el cual todo tiene su valor. Se da a sí mismo diversas figuras; en ninguna es más claramente fin que en aquella en que el espíritu se explicita y manifiesta en las figuras multiformes que llamamos pueblos. Es necesario llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso. Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón —no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta—. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la razón. Pero la verdadera demostración se halla más bien en el conoci-

miento de la razón misma. Esta se revela en la historia universal. La historia universal es solo la manifestación de esta única razón; es una de las figuras particulares en que la razón se revela; es una copia de ese modelo que se ofrece en un elemento especial, en los pueblos.

La razón descansa y tiene su fin en sí misma; se da la existencia y se explana por sí misma. El pensamiento necesita darse cuenta de este fin de la razón. El modo filosófico puede tener al principio algo de chocante; dadas las malas costumbres de la representación, puede ser tenido por contingente, por una ocurrencia. Aquel para quien el pensamiento no sea lo único verdadero, lo supremo, no puede juzgar en absoluto el modo filosófico].

Podría, pues, pedir a aquellos de ustedes, señores, que todavía no han trabado conocimiento con la filosofía, que se acercasen a esta exposición de la historia universal con fe en la razón, con sed de su conocimiento. Y en efecto, la necesidad subjetiva que lleva al estudio de las ciencias es, en verdad, sin duda, el afán de evidencia racional, de conocimiento, y no meramente de una suma de noticias. Pero, en realidad, no necesito reclamar de antemano semejante fe. Lo que he dicho hasta ahora, y diré todavía, no debe tomarse como un supuesto —ni siquiera por lo que se refiere a nuestra ciencia—, sino como una *sinopsis* del conjunto, como el *resultado* de la consideración que hemos de hacer —resultado que me es conocido, porque conozco el conjunto. La consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia— espíritu uno, cuya naturaleza es una y siempre la misma, y que explicita esta su naturaleza en la existencia universal. (El espíritu universal es el espíritu en general). Este ha de ser, como queda dicho, el resultado de la historia misma. Pero hemos de tomar la historia tal como es; hemos de proceder histórica, empíricamente. Entre otras cosas, no debemos dejamos seducir por los historiadores de oficio. Pues, por lo menos entre los historiadores alemanes, incluso aquellos que poseen una gran autoridad y se enorgullecen del llamado estudio de las fuentes, los hay que hacen lo que reprochan

a los filósofos, esto es, llevar a la historia invenciones *a priori*. Para poner un ejemplo, diremos que es una muy difundida invención la de que ha existido un pueblo primero y más antiguo, el cual, adoctrinado inmediatamente por Dios, ha vivido con perfecta visión y sabiduría, ha tenido penetrante noción de todas las leyes naturales y de toda verdad espiritual, o que ha habido estos y aquellos pueblos sacerdotales, o, para indicar algo más especial, que ha existido una pica romana, de la cual los historiadores romanos han sacado la historia antigua, etc. Dejaremos a los ingeniosos historiadores de oficio estos apriorismos, no insólitos entre los alemanes.

Podríamos formular, por tanto, como la primera condición, la de *recoger fielmente* lo histórico. Pero son ambiguas esas expresiones tan generales como *recoger* y *fielmente*. El historiógrafo corriente, medio, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos, no es en realidad pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente. Lo verdadero no se halla en la superficie visible. Singularmente en lo que debe ser científico, la razón no puede dormir y es menester emplear la reflexión. Quien mira racionalmente el mundo, lo ve racional. Ambas cosas se determinan mutuamente.

[Cuando se dice que la finalidad del mundo debe desprenderse de la percepción, esto no deja de tener exactitud. Mas para conocer lo universal, lo racional, hace falta emplear la razón. Los objetos son estímulos para la reflexión. El mundo se ve según como se le considere. Sí nos acercamos al mundo solo con nuestra subjetividad, lo encontraremos tal como nosotros mismos estamos constituidos; sabremos y veremos cómo ha tenido que hacerse todo y cómo hubiera debido ser. Pero el gran contenido de la historia universal es racional y tiene que ser racional; una voluntad divina rige poderosa el mundo, y no es tan impotente que no pueda determinar este gran contenido. Nuestro fin debe ser conocer esta sustancialidad, y para descubrirla, hace falta la conciencia de la razón, no los ojos de la cara, ni un intelecto finito, sino los ojos del concepto, de la razón, que atraviesan la superficie y penetran allende la intrincada maraña de los acontecimientos. Mas se dice que, procediendo así con la historia, se emplea

un procedimiento apriorístico e ilícito en sí y por sí. Pero tal lenguaje le es indiferente a la filosofía. Para conocer lo sustancial hay que acercarse a ello con la razón. Sin duda, no debemos acudir con reflexiones parciales, pues estas desfiguran la historia y provienen de falsas opiniones subjetivas. Pero la filosofía no tiene nada que ver con estas. La filosofía, segura de que la razón rige el mundo, estará convencida de que lo sucedido se somete al concepto y no trastocará la verdad, como es hoy moda, particularmente entre los filólogos, que introducen en la historia puros apriorismos, con su pretendida sagacidad[1]. La filosofía opera también *a priori*, puesto que supone la idea. Pero esta existe ciertamente; tal es la convicción de la razón.

El punto de vista de la historia universal filosófica no es, por tanto, un punto de vista obtenido por abstracción de otros muchos puntos de vista generales y prescindiendo de los demás. Su principio espiritual es la totalidad de los puntos de vista. Considera el principio concreto y espiritual de los pueblos y su historia, y no se ocupa de las situaciones particulares, sino de un pensamiento universal, que se prolonga por el conjunto. Este elemento universal no pertenece al fenómeno, que es contingente. La muchedumbre de las particularidades debe comprenderse aquí en una unidad. La historia tiene ante sí el más concreto de los objetos, el que resume en sí todos los distintos aspectos de la existencia; su individuo es el espíritu universal. La filosofía, pues, al ocuparse de la historia, toma por objeto lo que el objeto concreto es, en su figura concreta, y considera su evolución necesaria. Por esto, lo primero para ella no son los destinos, ni las pasiones, ni las energías de los pueblos, junto a las cuales se empujan los acontecimientos; sino que lo primero es el espíritu de los acontecimientos, que hace surgir los acontecimientos; este es Mercurio, el guía de los pueblos. Por tanto, no se puede considerar lo universal, que la historia universal filosófica tiene por objeto, como una parte, por importante que sea, junto a la

[1] Por ejemplo, Niebuhr con su gobierno de los sacerdotes en la historia de Roma; también Müller en sus *Dorios*.

cual existirán otras partes; sino que lo universal es lo infinitamente concreto, que comprende todas las cosas, que está presente en todas partes (porque el espíritu está eternamente dentro de sí mismo), para el que no hay pasado y que permanece siempre el mismo en su fuerza y poder.

[La historia debe considerarse con el intelecto; la causa y el efecto deben hacérsenos concebibles. Vamos a considerar, de este modo, lo esencial en la historia universal, omitiendo lo inesencial. El intelecto hace resaltar lo importante, lo en sí significativo. Determina lo esencial y lo inesencial, según el fin que persigue, al tratar la historia. Estos fines pueden ser de mayor diversidad. En cuanto se señala un fin, se manifiestan en seguida otras referencias, hay fines capitales y secundarios. Si comparamos lo dado en la historia con los fines del espíritu, habremos de renunciar a todo lo demás, por interesante que pueda ser, y atenernos a lo esencial. De este modo la razón se ofrece a sí misma un contenido, que no está simplemente en la misma línea que los sucesos; se propone fines que interesan esencialmente al espíritu, al ánimo, y que ya en la lectura nos mueven a la tristeza, la admiración o la alegría]. Pero no es pertinente desarrollar aquí los distintos modos de la reflexión, puntos de vista y juicio sobre la mera importancia e insignificancia (que son las categorías más próximas), sobre aquello a que, en el inmenso material existente, concedemos el mayor peso. [En cambio, debemos indicar brevemente las categorías en que la faz de la historia se presenta, en general, al pensamiento.

La primera categoría surge a la vista del cambio de los individuos, pueblos y Estados, que existen un momento y atraen nuestro interés, y en seguida desaparecen. Es la categoría de la *variación.*

Vemos un ingente cuadro de acontecimientos y actos, de figuras infinitamente diversas de pueblos, Estados e individuos, en incesante sucesión. Cuanto puede introducirse en el ánimo del hombre e interesarlo, todo sentimiento del bien, de lo bello, de lo grande, se ve solicitado y promovido; por todas partes se conciben y persiguen fines que reconocemos y cuya realización deseamos y por los cuales esperamos y tememos. En todos estos acontecimientos y accidentes vemos

sobrenadar el humano hacer y padecer; en todas partes algo nuestro y, por tanto, una inclinación de nuestro interés en pro y en contra. Ora nos atraen la belleza, la libertad y la riqueza; ora nos incita la energía con que hasta el vicio sabe adquirir importancia. Unas veces vemos moverse difícilmente la extensa masa de un interés general y pulverizarse, sacrificada a una infinita complexión de pequeñas circunstancias. Otras veces vemos producirse una cosa pequeña, mediante una enorme leva de fuerzas, o salir una cosa enorme de otra, en apariencia, insignificante. Por todas partes el más abigarrado tropel, arrastrándonos en su interés. Y cuando una cosa desaparece, viene otra al momento a ocupar su puesto.

El aspecto negativo de este pensamiento de la variación provoca nuestro pesar. Lo que nos oprime es que la más rica figura, la vida más bella encuentra su ocaso en la historia. En la historia caminamos entre las ruinas de lo egregio. La historia nos arranca a lo más noble y más hermoso, por que nos interesamos. Las pasiones lo han hecho sucumbir. Es perecedero. Todo parece pasar y nada permanecer. Todo viajero ha sentido esta melancolía. ¿Quién habrá estado entre las ruinas de Cartago, Palmira, Persépolis o Roma, sin entregarse a consideraciones sobre la caducidad de los imperios y de los hombres, al duelo por una vida pasada, fuerte y rica? Es un duelo que no deplora pérdidas personales y la caducidad de los propios fines, como sucede junto al sepulcro de las personas queridas, sino un duelo desinteresado, por la desaparición de vidas humanas, brillantes y cultas.

Pero otro aspecto se enlaza en seguida con esta categoría de la variación: que una nueva vida surge de la muerte. Es este un pensamiento que los orientales ya concibieron, quizá su pensamiento más grande, y desde luego el más alto de su metafísica. En el mito de la transmigración de las almas está contenido, con respecto a lo individual; pero más universalmente conocida es aún la imagen del fénix, de la vida natural, que se prepara eternamente su propia pira y se consume sobre ella, de tal suerte, que de sus cenizas resurge una nueva vida rejuvenecida y fresca. Pero esta es solo una imagen oriental; conviene al cuerpo, no al espíritu. Lo occidental es que el espíritu no solo resurge rejuvenecido, sino sublimado, esclarecido.

Oponiéndose a sí mismo y consumiendo su figura presente, elévase a una formación nueva. Pero al deponer la envoltura de su existencia, no solo transmigra a otra envoltura, sino que resurge de las cenizas de su figura anterior, como un espíritu más puro. Esta es la segunda categoría del espíritu. El *rejuvenecimiento* del espíritu no es un simple retorno a la misma figura; es una purificación y elaboración de sí mismo. Resolviendo su problema, el espíritu se crea nuevos problemas, con lo que multiplica la materia de su trabajo. Así es como en la historia vemos al espíritu propagarse en inagotable multitud de aspectos, y gozarse y satisfacerse en ellos. Pero su trabajo tiene siempre el mismo resultado: aumentar de nuevo su actividad y consumirse de nuevo. Cada una de las creaciones, en que se ha satisfecho, se le presenta como una nueva materia que exige nueva elaboración. La forma que esta ha recibido se convierte en material que el trabajo del espíritu eleva a una nueva forma. De este modo el espíritu manifiesta todas sus fuerzas en todas las direcciones. Conocemos las fuerzas que posee, por la diversidad de sus formaciones y producciones. En esta alegría de su actividad, solo consigo mismo tiene que habérselas. Sin duda está ligado, interior y exteriormente, a condiciones naturales que no solo pueden poner resistencias y obstáculos en su camino, sino también acarrear el completo fracaso de sus intentos. Pero en este caso cae en su función, como ente espiritual, para quien el fin no es la obra, sino la propia actividad; y de este modo nos ofrece todavía el espectáculo de haberse demostrado como tal actividad.

Ahora bien, el primer resultado de esta consideración introductiva es que nos fatigamos ante la sucesión de las formas y creaciones particulares y preguntamos: ¿cuál es el fin de todas estas formas y creaciones? No podemos verlas agotadas en su fin particular. Todo debe redundar en provecho de una obra. Este enorme sacrificio de contenido espiritual ha de tener por fundamento un fin último. Se impone, pues, la pregunta de si tras el tumulto de esta superficie no habrá una obra íntima, silenciosa y secreta, en que se conserve la fuerza de todos los fenómenos. Lo que puede dejarnos perplejos es la gran diversidad e incluso el interior antagonismo de este contenido. Vemos cosas antagónicas que son veneradas como santas

y que han suscitado el interés de las épocas y los pueblos. Se produce el deseo de hallar en la idea la justificación de semejante decadencia. Esta consideración nos conduce a la tercera categoría, a la cuestión de un fin último en sí y por sí. Es esta categoría de la *razón* misma, que existe en la conciencia, como fe en la razón que rige el mundo. Su demostración es el tratado mismo de la historia universal, la cual es la imagen y la obra de la razón].

Solo recordaré dos formas, relativas a la convicción general de que la razón ha regido y rige el mundo y, por consiguiente, también la historia universal. Estas dos formas nos dan a la vez ocasión para tocar más de cerca el punto capital de la dificultad y para aludir a lo que hemos de exponer más ampliamente luego.

La una es el hecho histórico de que el griego Anaxágoras fue el primero en decir que el *noûs*, el intelecto en general o la razón, rige el mundo; no una inteligencia como razón consciente de sí misma, ni un espíritu como tal. Debemos distinguir muy bien ambas cosas. El movimiento del sistema solar se verifica según leyes invariables; estas leyes son la razón del mismo; pero ni el sol ni los planetas, que giran en torno al sol conforme a estas leyes, tienen conciencia de ellas. El hombre extrae de la existencia estas leyes y las sabe. El pensamiento, pues, de que hay una razón en la naturaleza, de que esta es regida inmutablemente por leyes universales, no nos sorprende; ni tampoco que en Anaxágoras se limite a la naturaleza. Estamos acostumbrados a él y no le hacemos mucho caso. He mencionado, pues, este hecho histórico, para hacer notar que la historia enseña que algunas cosas que pueden parecernos triviales no han estado siempre en el mundo; antes bien, ese pensamiento ha hecho época en la historia del espíritu humano. Aristóteles dice de Anaxágoras, como creador de ese pensamiento, que parecía un hombre sereno entre borrachos.

Sócrates tomó de Anaxágoras este pensamiento, y, con excepción de Epicuro, que atribuía todos los sucesos al *acaso*, dicho pensamiento se ha hecho dominante en la filosofía. A su tiempo veremos en qué religiones y pueblos aparece también. Ahora bien, Platón hace decir a Sócrates (v. *Fedón*, ed. Estéfano, pp. 97-98) sobre este descubrimiento de que el pen-

samiento —esto es, no la razón consciente, sino una razón todavía indeterminada, ni consciente, ni inconsciente— rige el mundo: «Me gozaba en él y esperaba haber encontrado un maestro que me explicara la naturaleza según la razón, mostrándome en lo particular su fin particular y, en el todo, el fin universal, el fin último, el bien. Y no habría renunciado por nada a esta esperanza. Pero ¡cuán decepcionado quedé —prosigue Sócrates— al leer afanosamente los escritos del propio Anaxágoras! Hallé que solo aducía causas exteriores: el aire, el éter, el agua y otras semejantes, en lugar de la razón». Como se ve, la insuficiencia que Sócrates encontraba en el principio de Anaxágoras, no se refiere al principio mismo, sino a su falta de aplicación a la naturaleza concreta; a que esta no es concebida ni explicada por aquel principio; a que aquel principio permanece *en la abstracción,* o, dicho más determinadamente, a que la naturaleza no es aprehendida como un desarrollo de dicho principio, como una organización producida por él, por la razón, como causa. —Llamo ya desde ahora la atención sobre la diferencia que hay entre sentar una definición, principio o verdad, de un modo meramente abstracto, o llevarlo a una determinación más precisa y a un desarrollo concreto. Esta diferencia es fundamental, y entre otras cosas, la encontraremos principalmente al término de nuestra historia universal, cuando tratemos de la novísima situación política—.

Pero he señalado esta primera aparición del pensamiento de que la razón rige el mundo así como las deficiencias que había en él, sobre todo porque lo dicho tiene su perfecta aplicación a otra forma del mismo pensamiento, forma que nos es bien conocida y bajo la cual este pensamiento constituye una convicción en nosotros. Me refiero a la forma de la verdad religiosa que dice que el mundo no está entregado al acaso, ni a causas exteriores, contingentes, sino que una *Providencia rige el mundo.* Ya dije anteriormente que no quiero apelar a vuestra fe en el principio indicado. Sin embargo, apelaría a la fe en él, bajo esta forma religiosa, si la índole propia de la ciencia filosófica no prohibiese hacer supuestos; o dicho de otra manera: porque la ciencia que nos proponemos tratar, es la que debe proporcionar la prueba, no diré de la *ver-*

dad, pero sí de la *exactitud* de aquel principio, de que ello es así; solo ella debe mostrarlo en concreto. La *verdad* de que una providencia, la Providencia divina, preside los acontecimientos del mundo, corresponde al principio indicado. La Providencia divina es, en efecto, la sabiduría según una potencia infinita, que realiza sus fines, esto es, el fin último, absoluto y racional del mundo. La razón es el *pensamiento,* el *noûs,* que se determina a sí mismo con entera libertad.

Mas, por otra parte, la diferencia y hasta la oposición entre esta fe y nuestro principio, resalta justamente del mismo modo que, en el principio de Anaxágoras, entre este y la exigencia que Sócrates le pone. Aquella fe es igualmente indeterminada; es una *fe en la Providencia* en general, y no pasa a lo determinado, a la aplicación, al conjunto, al curso íntegro de los acontecimientos en el universo. En lugar de llevar a cabo esta aplicación, los historiadores se complacen en explicar naturalmente la historia. Se atienden a las pasiones de los hombres, a los ejércitos más fuertes, al talento o genio de tal o cual individuo o al hecho de que en un Estado no ha existido justamente ningún individuo semejante, a las llamadas causas naturales y contingentes, como las que Sócrates censuraba en Anaxágoras. Permanecen en la abstracción y se contentan con aplicar la idea de la Providencia de un modo general, sin introducirla en lo concreto y determinado. Esta determinación de la Providencia, el hecho de que la Providencia obre de este o aquel modo, se llama el *plan* de la Providencia (fin y medios para este destino, estos planes). Pero se dice que este plan se halla oculto a nuestros ojos e incluso que sería temeridad quererer conocerlo. La ignorancia de Anaxágoras sobre el modo de revelarse el intelecto en la realidad era una simple ignorancia; el pensar, la conciencia del pensamiento no se había desarrollado aún ni en él, ni, en general, en Grecia. Todavía no era capaz de aplicar su principio general a lo concreto, ni de explicar lo concreto por su principio. Sócrates ha dado un paso más, concibiendo una forma de unión entre lo concreto y lo universal, aunque solo en el aspecto subjetivo; por eso no adoptó una actitud polémica contra semejante aplicación. Pero aquella fe significa una actitud polémica, por lo menos contra la aplicación en grande, contra el conocimiento del

plan providencial. Pues en particular se la deja intervenir acá y allá; y los espíritus piadosos ven en muchos sucesos, que otros consideran como casualidades, no solo decretos de Dios, en general, sino también de su Providencia, es decir, fines que ésta se propone. Sin embargo, esto suele suceder solamente en casos aislados. Por ejemplo, cuando un individuo, que se halla en gran confusión y necesidad, recibe inesperadamente un auxilio, no debemos negarle la razón, si da gracias por ello a Dios. Pero el fin mismo es de índole limitada; su contenido es tan solo el fin particular de este individuo. Mas en la historia universal nos referimos a individuos que son pueblos, a conjuntos que son Estados. Por tanto, no podemos contentarnos con aquella fe que administra la Providencia al por menor, digámoslo así; ni tampoco con la fe meramente abstracta e indeterminada que se satisface con la fórmula general de que hay una Providencia que rige el mundo, pero sin querer entrar en lo determinado y concreto, sino que hemos de proceder detenidamente en este punto. Lo concreto, los *caminos* de la Providencia son los medios, los fenómenos en la historia, los cuales están patentes ante nosotros; y debemos referirlos a aquel principio universal.

Pero la mención del conocimiento del plan de la divina Providencia nos hace recordar una cuestión de máxima importancia en nuestros tiempos, a saber: la cuestión de la posibilidad de conocer a Dios, o más bien (puesto que ha cesado de ser cuestión) la doctrina, convertida en prejuicio, de que es imposible conocer a Dios, contrariamente a lo que la Sagrada Escritura impone como deber supremo, que es no solo amar, sino conocer a Dios. Hay quienes niegan lo que allí se dice, esto es, que el espíritu es quien nos introduce en la verdad, que él conoce todas las cosas y penetra incluso en las profundidades de la Divinidad.

[La fe ingenua puede renunciar al conocimiento detallado y contentarse con la representación general de un gobierno divino del mundo. Quienes tal hacen no son censurables, mientras su fe no se convierta en polémica. Pero cabe también sostener esa representación con parcialidad; la proposición general puede tener, precisamente a causa de su generalidad, un sentido negativo particular; de suerte que, man-

tenido el ser divino en la lejanía, quede situado más allá de las cosas humanas y del conocimiento humano. Así se conserva, por otro lado, la libertad de eludir las exigencias de la verdad y de la razón y se gana la comodidad de abandonarse a las propias representaciones. En este sentido, esta representación de Dios se convierte en una palabra vana. Si ponemos a Dios más allá de nuestra conciencia racional, podemos muy bien prescindir de preocuparnos de su naturaleza, como de buscar la razón en la historia universal; las libres hipótesis tienen entonces ancho campo. La piadosa humildad sabe bien lo que gana con su renuncia].

Podría no haber dicho que nuestra afirmación de que la razón rige y ha regido el mundo, se expresa en forma religiosa, cuando afirmamos que la Providencia rige el mundo. Así no hubiera recordado esta cuestión de la posibilidad de conocer a Dios. Pero no he querido dejar de hacerlo, no solo para hacer notar los objetos con que se relacionan estas materias, sino también para evitar la sospecha de que la filosofía se atemorice, o deba atemorizarse, de recordar las verdades religiosas y las aparte de su camino, como si, acerca de ellas, no tuviese la conciencia tranquila. Antes por el contrario, se ha llegado en los últimos tiempos a tal punto, que la filosofía tiene que hacerse cargo del contenido de la religión, incluso contra algunas formas de teología.

[Se oye con frecuencia, como hemos dicho, que es una temeridad querer conocer el plan de la Providencia. Hay que ver en esto un resultado de la representación, convertida hoy en axioma casi universal, de que no se puede conocer a Dios. Y cuando la teología misma es quien ha llegado a esta desesperada actitud, hay que refugiarse en la filosofía si se quiere conocer a Dios. Se acusa de orgullo a la razón, por querer saber algo sobre Dios. Pero más bien debe decirse que la verdadera humildad consiste justamente en reconocer a Dios en todas las cosas, tributándole honor en todo y principalmente en el teatro de la historia universal. Arrastramos, como una tradición, la convicción de que la sabiduría de Dios se reconoce en la naturaleza. Así fue moda durante algún tiempo admirar la sabiduría de Dios en los animales y las plantas. Se demuestra conocer a Dios asombrándose ante los destinos

humanos o ante los productos de la naturaleza. Si se concede, pues, que la Providencia se revela en estos objetos y materias, ¿por qué no en la historia universal? ¿Parecerá esta materia acaso demasiado amplia? Habitualmente, en efecto, nos representamos la Providencia como obrando en pequeño; nos las figuramos semejante a un hombre rico que distribuye sus limosnas a los hombres y los dirige. Pero yerra quien piense que la materia de la historia universal es demasiado grande para la Providencia. Pues la divina sabiduría es, en lo grande como en lo pequeño, una y la misma. En la planta y en el insecto es la misma que en los destinos de pueblos e imperios enteros. Y no debemos considerar a Dios como demasiado débil para emplear su sabiduría en las cosas grandes. Si no se cree que la sabiduría de Dios actúe en todas partes, debiera esta humildad referirse más bien a la materia que a la divina sabiduría. Por otra parte, la naturaleza es un escenario de orden inferior al de la historia universal. La naturaleza es el campo donde la idea divina existe en el elemento de lo que carece de concepto. En lo espiritual está en cambio en su propio terreno, y aquí justamente es donde ha de ser cognoscible. Armados con el concepto de la razón, no debemos atemorizarnos ante ninguna materia.

La afirmación de que no debemos pretender conocer a Dios, necesita sin duda un desarrollo más amplio que el que puede hacerse aquí. Pero como esta materia se halla muy emparentada con nuestro fin, es necesario indicar los puntos de vista generales más importantes. Si Dios no pudiera ser conocido, únicamente lo no divino, lo limitado, lo finito, quedaría al espíritu, como algo capaz de interesarle. Sin duda el hombre ha de ocuparse necesariamente de lo finito; pero hay una necesidad superior, que es la de que el hombre tenga un domingo en la vida, para elevarse sobre los quehaceres de los días ordinarios, ocuparse de la verdad y traerla a la conciencia.

Si el nombre de Dios no ha de ser vano, debemos reconocer que Dios es bondadoso, o sea, que se comunica. En las antiguas representaciones de los griegos, Dios es pensado como envidioso y se habla de la envidia de los dioses y de que la divinidad es hostil a lo grande y de que las sentencias de

los dioses rebajan las cosas grandes. Aristóteles dice que los poetas mienten mucho; que no se puede atribuir envidia a Dios. Si afirmásemos, pues, que Dios no se comunica, esto sería atribuir a Dios envidia. Dios no puede perder por comunicación, como una luz no pierde porque se encienda otra en ella.

Ahora bien, se dice que Dios se comunica, pero solo en la naturaleza, en el corazón, en el sentimiento de los hombres. Lo principal en esto es que en nuestro tiempo se afirma la necesidad de permanecer quieto; se dice que Dios existe para nosotros en la conciencia inmediata, en la intuición. La intuición y el sentimiento coinciden en ser conciencia irreflexiva. Contra esto debe hacerse resaltar que el hombre es un ser pensante; que se diferencia del animal por el pensamiento. El hombre piensa, aun cuando no tenga conciencia de ello. Si pues Dios se revela al hombre, se le revela esencialmente como a un ser pensante; si se revelara al hombre esencialmente en el sentimiento, lo consideraría idéntico al animal, a quien no ha sido dada la facultad de la reflexión. Pero a los animales no les atribuimos religión. En realidad, el hombre tiene religión porque no es un animal, sino un ser pensante. Es la mayor de las trivialidades decir que el hombre se diferencia del animal por el pensamiento, y, sin embargo, esta trivialidad ha sido olvidada.

Dios es el ser eterno en sí y por sí; y lo que en sí y por sí es universal es objeto del pensamiento, no del sentimiento. Todo lo espiritual, todo contenido de la conciencia, el producto y objeto del pensamiento y, ante todo, la religión y la moralidad, deben, sin duda, estar en el hombre también en la forma del sentimiento, y así empiezan estando en él. Pero el sentimiento no es la fuente de que este contenido mana para el hombre, sino solo el modo y manera de encontrarse en él; y es la forma peor, una forma que el hombre tiene en común con el animal. Lo sustancial debe existir en la forma del sentimiento; pero existe también en otra forma superior y más digna. Mas si se quisiera reducir la moralidad, la verdad, los contenidos más espirituales, necesariamente al sentimiento y mantenerlo generalmente en él, esto sería atribuirlo esencialmente a la forma animal; la cual, empero, es

absolutamente incapaz de contenido espiritual. El sentimiento es la forma inferior que un contenido puede tener; en ella existe lo menos posible. Mientras permanece tan solo en el sentimiento, todavía se halla encubierto y enteramente indeterminado. Lo que se tiene en el sentimiento es completamente subjetivo, y solo existe de un modo subjetivo. El que dice: «yo siento así», se ha encerrado en sí mismo. Cualquier otro tiene el mismo derecho a decir: «yo no lo siento así»; y ya no hay terreno común. En las cosas totalmente particulares el sentimiento está en su derecho. Pero querer asegurar de algún contenido que todos los hombres lo tienen en su sentimiento, es contradecir el punto de vista del sentimiento, en el que nos hemos colocado; es contradecir el punto de vista de la particular subjetividad de cada uno. Cuando un contenido se da en el sentimiento, cada cual queda atenido a su punto de vista subjetivo. Si alguien quisiera calificar de este o aquel modo a una persona que solo obra según su sentimiento, esta persona tendría el derecho de devolverle aquel calificativo, y ambos tendrían razón, desde sus puntos de vista, para injuriarse. Si alguien dice que la religión es para él cosa del sentimiento, y otro replica que no halla a Dios en su sentimiento, ambos tienen razón. Así, pues, reducir de este modo al mero sentimiento el contenido divino —la revelación de Dios, la relación del hombre con Dios, la existencia de Dios para el hombre— es limitarse al punto de vista de la subjetividad particular, del albedrío, del capricho. En realidad, es hacer caso omiso de lo verdadero en sí y por sí. Si sólo existe el modo indeterminado del sentimiento, sin ningún saber de Dios, ni de su contenido, no queda nada más que mi capricho. Lo finito es lo único que prevalece y domina. Si nada sé de Dios, nada serio puede haber que limite y constriña la relación.

Lo verdadero es algo en sí universal, esencial, sustancial; y lo que es así, solo existe en y para el pensamiento. Pero lo espiritual, lo que llamamos Dios, es precisamente la verdad verdaderamente sustancial y en sí esencialmente individual, subjetiva. Es el ser pensante; y el ser pensante es en sí creador; como tal lo encontramos en la historia universal. Todo lo demás, que llamamos verdadero, es solo una forma particu-

lar de esta eterna verdad, tiene su base en ella, es un rayo de ella. Si no se sabe nada de ella, nada se sabe verdadero, recto, nada moral.

¿Cuál es, pues, el plan de la Providencia en la historia universal? ¿Ha llegado el tiempo de conocerlo?]. Sólo quiero indicar aquí esta cuestión general.

En la religión cristiana, Dios se ha revelado, esto es, ha dado a conocer a los hombres lo que Él es; de suerte que ya no es un arcano ni un secreto. Con esta posibilidad de conocer a Dios se nos ha impuesto el deber de conocerlo, y la evolución del espíritu pensante, que ha partido de esta base, de la revelación de la esencia divina, debe, por fin, llegar a un buen término, aprehendiendo con el pensamiento lo que se presentó primero al sentimiento y a la representación. ¿Ha llegado el tiempo de conocerlo? Ello depende necesariamente de que el fin último del mundo haya aparecido en la realidad de un mudo consciente y universalmente válido. [Ahora bien, lo característico de la religión cristiana es que con ella ha llegado este tiempo. Este constituye la época absoluta en la historia universal. Ha sido revelada la naturaleza de Dios. Si se dice: no sabemos nada de Dios, entonces la religión cristiana es algo superfluo, algo que ha llegado demasiado tarde y malamente. En la religión cristiana se sabe lo que es Dios. Sin duda, el contenido existe también para nuestro sentimiento; pero, como es un sentimiento espiritual, existe también por lo menos para la representación; y no meramente para la representación sensible, sino para la pensante, para el órgano peculiar en que Dios existe propiamente para el hombre. La religión cristiana es la que ha manifestado a los hombres la naturaleza y la esencia de Dios. Como cristianos sabemos lo que es Dios. Dios ya no es ahora un desconocido. Si afirmamos que Dios es desconocido, no somos ya cristianos. La religión cristiana exige de nosotros que practiquemos la humildad —de que ya hemos hablado— de conocer a Dios, no por nosotros mismos, sino por el saber y el conocimiento divino.

Los cristianos están, pues, iniciados en los misterios de Dios, y de este modo nos ha sido dada también la de la historia universal. En el cristianismo hay un conocimiento determina-

do de la Providencia y de su plan. En el cristianismo es doctrina capital que la Providencia ha regido y rige el mundo; que cuanto sucede en el mundo está determinado por el gobierno divino y es conforme a este. Esta doctrina va contra la idea del azar y contra la de los fines limitados: por ejemplo, el de la conservación del pueblo judío. Hay un fin último, universal, que existe en sí y por sí. La religión no rebasa esta representación general. La religión se atiene a esta generalidad. Pero esta fe universal, la creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia, es el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal.

Se debe decir, por tanto, que ha llegado absolutamente el tiempo en que esta convicción o certidumbre no puede ya permanecer tan solo en la modalidad de la representación, sino que debe además ser pensada, desarrollada, conocida y convertirse en un saber determinado. La fe no es apta para desarrollar el contenido. La intuición de la necesidad está dada solo por el conocimiento. El motivo por el cual este tiempo ha de llegar es que el espíritu no reposa; el ápice supremo del espíritu, el pensamiento, el concepto, demanda su derecho; su universalísima y esencial esencia es la naturaleza propia del espíritu.

La distinción entre la fe y el saber se ha convertido en una antítesis corriente. Se considera como cosa decidida que son distintos la fe y el saber y que, por tanto, no sabemos nada de Dios. Para asustar a los hombres, basta decirles que se quiere conocer a Dios y exponer este conocimiento. Pero esta distinción es, en su determinación esencial, vana; pues aquello que creó, lo sé, estoy cierto de ello. El hombre religioso cree en Dios y en las doctrinas que explican su naturaleza; pero *sabe* también esto, y está cierto de ello. Saber significa tener algo como objeto ante la conciencia y estar cierto de ello; y creer significa exactamente lo mismo. El conocer, en cambio, penetra además en los fundamentos, en la necesidad del contenido sabido, incluso del contenido de la fe, prescindiendo de la autoridad de la Iglesia y del sentimiento, que es algo inmediato; y desarrolla, por otro lado, el contenido en sus

determinaciones precisas. Estas determinaciones precisas deben primero ser pensadas, para poder ser conocidas exactamente y recibidas, en su unidad concreta, dentro del concepto. Por tanto, cuando se habla de la temeridad del conocimiento, podría replicarse que el conocimiento no puede anularse, porque este sólo contempla la necesidad y ante él se verifica el desenvolvimiento del contenido en sí mismo. También cabría decir que este conocimiento no puede considerarse como temerario, porque la única diferencia entre él y lo que llamamos fe consiste en el saber de lo particular. Pero esta explicación sería equivocada y falsa en sí misma. Pues la naturaleza de lo espiritual no consiste en ser algo abstracto, sino en ser algo viviente, un individuo universal, subjetivo, que se determina y encierra en sí mismo. Por la cual la naturaleza de Dios es verdaderamente conocida, cuando se conocen sus determinaciones. El cristianismo habla de Dios, lo conoce como espíritu, y este no es lo abstracto, sino el proceso en sí mismo, que establece las diferencias absolutas que precisamente la religión cristiana ha dado a conocer a los hombres.

Dios no quiere espíritus estrechos, ni cabezas vacías en sus hijos, sino que exige que se le conozca; quiere tener hijos cuyo espíritu sea pobre en sí, pero rico en el conocimiento de Él, y que pongan todo valor en el conocimiento de Dios. Siendo la historia el desarrollo de la naturaleza divina en un elemento particular y determinado, no puede satisfacer ni haber en ella más que un conocimiento determinado]. Tiene que haber llegado, en fin, necesariamente el tiempo de concebir también esta rica producción de la raza creadora, que se llama la historia universal. Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea,* una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos. (En realidad, en ningu-

na parte hay mayor estímulo para tal conocimiento conciliador que en la historia universal. Vamos a detenernos sobre esto un momento).

Esta reconciliación solo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo —en el cual lo negativo desaparece como algo subordinado y superado—, mediante la conciencia de lo que es en verdad el fin último del mundo; y también de que este fin está realizado en el mundo y de que el mal moral no ha prevalecido en la misma medida que ese fin último. [La justificación se propone hacer concebible el mal, frente al poder absoluto de la razón. Se trata de la categoría de lo negativo, de que se habló anteriormente, y que nos hace ver cómo en la historia universal lo más noble y más hermoso es sacrificado en su altar. Lo negativo es rechazado por la razón, que quiere más bien en su lugar un fin afirmativo. La razón no puede contentarse con que algunos individuos hayan sido menoscabados; los fines particulares se pierden en lo universal. La razón ve, en lo que nace y perece, la obra que ha brotado del trabajo universal del género humano, una obra que existe realmente en el mundo a que nosotros pertenecemos. El mundo fenoménico ha tomado la forma de una realidad, sin nuestra cooperación; solo la conciencia, la conciencia pensante, es necesaria para comprenderlo. Pues lo afirmativo no existe meramente en el goce del sentimiento, de la fantasía, sino que es algo que pertenece a la realidad, y que nos pertenece, o a que nosotros pertenecernos].

La razón, de la cual se ha dicho que rige el mundo, es una palabra tan indeterminada como la de Providencia. Se habla siempre de la razón, sin saber indicar cuál sea su determinación, su contenido; cuál sea el criterio según el cual podemos juzgar si algo es racional o irracional. La razón, aprehendida en su *determinación*, es la cosa. Lo demás —si permanecemos en la razón en general— son meras palabras. Con estas indicaciones pasamos al segundo punto de vista, que queremos considerar en esta Introducción, como ya hemos indicado.

CAPÍTULO II

La idea de la historia y su realización

1. LA IDEA

a) *El mundo espiritual.* ¿A qué se refiere la determinación de la razón en sí misma y por cuanto la razón es tomada en relación con el mundo? Este problema es el mismo que el de definir cual sea el fin último del mundo. Y se expresa de un modo más preciso diciendo que este fin debe realizarse. Hay que considerar aquí dos cosas, el contenido de este fin último, la determinación misma como tal y su realización.

En primer término hemos de observar que nuestro objeto, la historia universal, se desenvuelve *en el terreno del espíritu.* El mundo comprende en sí la naturaleza física y la psíquica. La naturaleza física interviene también en la historia universal y habremos de prestar atención, desde el primer momento, a esta relación fundamental de la determinación natural. Pero lo sustancial es el espíritu y el curso de su evolución. Aquí no hemos de considerar la naturaleza como constituyendo también por sí misma un sistema de la razón, realizado en un elemento particular, característico, sino

relativamente al espíritu. [El hombre aparece después de la creación de la naturaleza y constituye lo opuesto al mundo natural. Es el ser que se eleva al segundo mundo. Tenemos en nuestra conciencia universal dos reinos, el de la naturaleza y el del espíritu. El reino del espíritu es el creado por el hombre. Podemos forjarnos toda clase de representaciones sobre lo que sea el reino de Dios; siempre ha de ser un reino del espíritu, que debe ser realizado en el hombre y establecido en la existencia.]

El terreno del espíritu lo abarca todo; encierra todo cuanto ha interesado e interesa todavía al hombre. El hombre actúa en él; y haga lo que quiera, siempre es el hombre un ser en quien el espíritu es activo. Puede, por tanto, ser interesante conocer, en el curso de la historia, la naturaleza espiritual en su existencia, esto es, la unión del espíritu con la naturaleza, o sea, la naturaleza humana. Al hablar de naturaleza humana, se ha pensado sobre todo en algo permanente. Nuestra exposición de la naturaleza humana debe convenir a todos los hombres, a los tiempos pasados y a los presentes. Esta representación universal puede sufrir infinitas modificaciones; pero de hecho lo universal es una y la misma esencia en las más diversas modificaciones. La reflexión pensante es la que prescinde de la diferencia y fija lo universal, que debe obrar de igual modo en todas las circunstancias y revelarse en el mismo interés. El tipo universal puede también revelarse en lo que parece más alejado de él; en el rostro más desfigurado cabe aún rastrear lo humano. Puede haber una especie de consuelo y compensación en el hecho de que quede en él un rasgo de humanidad. Con este interés, la consideración de la historia universal pone el acento en el hecho de que los hombres han permanecido iguales, de que los vicios y las virtudes han sido los mismos en todas las circunstancias. Y podríamos, por tanto, decir con Salomón: nada hay nuevo bajo el sol.

Cuando, por ejemplo, vemos a un hombre arrodillarse y orar frente a un ídolo, aunque este acto sea recusable ante la razón, podemos, sin embargo, aprobar el sentimiento que palpita en él y decir que este sentimiento tiene el mismo valor que el del cristiano, que adora el reflejo de la verdad, y que el del filósofo, que se abisma con la razón pensante en la

verdad eterna. Solo los objetos son distintos; el sentimiento subjetivo es uno y el mismo. Si nos representamos la historia de los *asesinos*, según la narración que se hace de sus relaciones con su señor, el viejo de la Montaña, vemos cómo se sacrificaban al Señor para sus infamias. En sentido subjetivo es el mismo sacrificio que el de Curcio, cuando saltó al abismo, para salvar a su patria. Si nos atenemos a esto, en general, podemos decir que no es necesario ir a fijarse en el gran teatro de la historia universal. Hay una conocida anécdota de César, que refiere que en un pequeño municipio halló las mismas aspiraciones y actividades que en el gran escenario de Roma. Los mismos afanes y esfuerzos se producen en una pequeña ciudad que en el gran teatro del mundo.

Vemos, pues, que en esta manera de considerar las cosas, se hace abstracción del contenido y de los fines de la actividad humana. Esta elegante indiferencia por la objetividad puede hallarse especialmente entre los franceses y los ingleses, que la llaman historiografía filosófica. Pero el espíritu humano educado no puede por menos de hacer diferencias entre las inclinaciones e instintos que se manifiestan en un círculo pequeño y los que se presentan en la lucha de intereses de la historia universal. Este interés objetivo, que actúa sobre nosotros, tanto por virtud del fin universal como del individuo que lo representa, es lo que hace atractiva la historia. Deploramos la pérdida y decadencia de estos fines e individuos. Cuando tenemos ante la vista la lucha de los griegos contra los persas o el duro dominio de Alejandro, nos damos muy bien cuenta de lo que nos interesa, que es ver a los griegos libres de la barbarie. Nos interesamos por la conservación del Estado ateniense, por el soberano que a la cabeza de los griegos ha sometido Asia. Figurémonos que Alejandro fracasase en su empresa. No habríamos perdido ciertamente nada, si se tratara aquí tan solo de las pasiones humanas. No habríamos dejado de ver en ello un juego de las pasiones. Pero no nos sentiríamos satisfechos. Tenemos en ello un interés material, objetivo.

Ahora bien, ¿de qué clase es el fin sustancial en que el espíritu llega a semejante contenido esencial? El interés es de índole sustancial y determinada; es una determinada religión,

ciencia o arte. ¿Cómo llega el espíritu a tal contenido? ¿De dónde procede este contenido? La respuesta empírica es fácil. En la actualidad todo individuo se encuentra ligado a un interés esencial de esa clase; se encuentra incorporado a una determinada patria, a una determinada religión, a un determinado círculo de saber y de representaciones sobre lo que es recto y moral. Solo le queda libertad de elegir dentro de ellas los círculos particulares a los cuales quiere adherir. Pues bien, la historia universal, cuyo contenido justamente indagamos, es eso mismo; hallamos a los pueblos ocupados en tal contenido, llenos de tales intereses. Pero no podemos contentarnos con el método empírico, sino que debemos plantear otra cuestión, la de como llega a semejante contenido el espíritu como tal, nosotros, o los individuos, o los pueblos. El contenido debemos comprenderlo por los conceptos específicos y no por otra cosa. Lo dicho hasta aquí se encuentra en nuestra conciencia ordinaria. Distinto, empero, es el concepto que vamos a indicar ahora (no es este el momento de analizarlo científicamente). La filosofía conoce la representación corriente; pero tiene sus motivos para apartarse de ella.

Hemos de contemplar la historia universal según su fin último. Este fin último es aquello que es querido en el mundo. Sabemos de Dios que es lo más perfecto. Por tanto, Dios solo puede quererse a sí mismo y a lo que es igual a sí. Dios y la naturaleza de su voluntad son una misma cosa; y ésta es la que filosóficamente llamamos la Idea. Lo que debemos contemplar es, por tanto, la idea; pero proyectada en este elemento del espíritu humano. Dicho de un modo más preciso: la idea de la libertad humana. La más pura forma en que la idea se revela es el pensamiento mismo: así es la idea considerada en la lógica. Otra forma es la de la naturaleza física. La tercera, por último, la del espíritu en general.] Ahora bien, el espíritu, en el teatro sobre el cual nosotros lo consideramos, en la historia universal, está en su más concreta realidad. Pero a pesar de ello, o mejor, para recoger también lo universal en este modo de su concreta realidad, debemos anteponer algunas consideraciones abstractas sobre la naturaleza del espíritu. Y hemos de hacerlo más bien en la forma de unas cuantas afirmaciones; porque no es aquí el lugar de exponer especulativamente la idea del espíritu. Dire-

mos lo necesario para que sea comprendido por los oyentes que tengan cierto grado de formación intelectual. Lo que puede decirse en una introducción debe tomarse como algo histórico, como un supuesto (según se advirtió ya) que o tiene ya su desarrollo y demostración en otra parte, o, por lo menos, se justificará en el subsiguiente tratado de la ciencia.

b) *El concepto del espíritu*. Lo primero que hemos de exponer, por tanto, es la *definición abstracta del espíritu*. Y decimos [que el espíritu no es una cosa abstracta, no es una abstracción de la naturaleza humana, sino algo enteramente individual, activo, absolutamente vivo: es una conciencia, pero también su objeto. La existencia del espíritu consiste en tenerse a sí mismo por objeto. El espíritu es, pues, pensante; y es el pensamiento de algo que es, y el pensamiento de qué es y de cómo es. El espíritu sabe; pero saber es tener conciencia de un objeto racional. Además el espíritu solo tiene conciencia por cuanto es conciencia de sí mismo, esto es: solo sé de un objeto por cuanto en él sé también de mí mismo, sé que mi determinación consiste en que lo que yo soy es también objeto para mí, en que yo no soy meramente esto o aquello, sino que soy aquello de que sé. Yo sé de mi objeto y sé de mí; ambas cosas son inseparables. El espíritu se hace, pues, una determinada representación de sí, de lo que es esencialmente, de lo que es su naturaleza. Sólo puede tener un contenido espiritual; y lo espiritual es justamente su contenido, su interés. Así es como el espíritu llega a un contenido. No es que encuentre su contenido, sino que se hace su propio objeto, el contenido de sí mismo. El saber es su forma y su actitud; pero el contenido es justamente lo espiritual. Así el espíritu, según su naturaleza, está en sí mismo; es decir, es libre.

La naturaleza del espíritu puede conocerse en su perfecto contrario. Oponemos el espíritu a la materia. Así como la gravedad es la sustancia de la materia, así —debemos decir— es la libertad la sustancia del espíritu. Inmediatamente dato para todos es que el espíritu posee la libertad, entre otras propiedades. Pero la filosofía nos enseña que todas las propiedades del espíritu existen solo mediante la libertad, que todas son simples medios para la libertad, que todas buscan y producen

la libertad. Es este un conocimiento de la filosofía especulativa, que la libertad es la única cosa que tiene verdad en el espíritu. La materia es pesada por cuanto hay en ella el impulso hacia un centro; es esencialmente compuesta, consta de partes singulares, las cuales tienden todas hacia el centro; no hay, por tanto, unidad en la materia, que consiste en una pluralidad y busca su unidad, es decir, que tiende a anularse a sí misma y busca su contrario. Si la alcanzara, ya no sería materia, sino que habría sucumbido como tal. Aspira a la idealidad; pues en la unidad sería ideal. El espíritu, por el contrario, consiste justamente en tener el centro en sí. Tiende también hacia el centro; pero el centro es él mismo en sí. No tiene la unidad fuera de sí, sino que la encuentra continuamente en sí; es y reside en sí mismo. La materia tiene su sustancia fuera, de sí. El espíritu, por el contrario, reside en sí mismo; y esto justamente es la libertad. Pues si soy dependiente, me refiero a otra cosa, que no soy yo, y no puedo existir sin esa cosa externa. Soy libre cuando estoy en mí mismo.

Cuando el espíritu tiende a su centro, tiende a perfeccionar su libertad; y esta tendencia le es esencial. Cuando se dice en efecto que el espíritu es, esto tiene, ante todo, el sentido de que es algo acabado. Pero es algo activo. La actividad es su esencia; es su propio producto; y así es su comienzo y también su término. Su libertad no consiste en un ser inmóvil, sino en una continua negación de lo que amenaza anular la libertad. Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es la tarea del espíritu. De este modo el espíritu existe para sí mismo. Las cosas naturales no existen para sí mismas; por eso no son libres. El espíritu se produce y realiza según su saber de sí mismo; procura que lo que sabe de sí mismo sea realizado también. Así, todo se reduce a la conciencia que el espíritu tiene de sí propio. Es muy distinto que el espíritu sepa que es libre o que no lo sepa. Pues si no lo sabe, es esclavo y está contento con su esclavitud, sin saber que esta no es justa. La sensación de la libertad es lo único que hace libre al espíritu, aunque este es siempre libre en sí y por sí.

Lo primero que el espíritu sabe de sí en su forma de individuo humano, es que *siente*. Aquí todavía no hay ninguna objetividad. Nos encontramos determinados de este y de aquel modo. Ahora bien, yo trato de separar de mí esa determinación y acabo contraponiéndome a mí mismo. Así mis sentimientos se convierten en un mundo exterior y otro interior. A la vez surge una peculiar manera de mi determinación, a saber, que me siento defectuoso, negativo, y encuentro en mí una contradicción, que amenaza deshacerme. Pero yo existo. Esto lo sé, y lo opongo a la negación, al defecto. Me conservo, y trato de anular el defecto; y así soy un *impulso*. El objeto a que el impulso se dirige es entonces el objeto que me satisface, que restablece mi unidad. Todo viviente tiene impulsos. Así somos seres naturales; y el impulso es algo sensible. Los objetos, por cuanto mi actitud para con ellos es la de sentirme impulsado hacia ellos, son medios de integración; esto constituye, en general, la base de la técnica y la práctica. Pero en estas intuiciones de los objetos a que el impulso se dirige, estamos sitos inmediatamente en lo externo y nosotros mismos somos externos. Las intuiciones son algo singular, sensible; y lo mismo es el impulso, cualquiera que sea su contenido. Según esta determinación el hombre sería idéntico al animal; pues en el impulso no hay autoconciencia. Pero el hombre sabe de sí mismo; y esto le diferencia del animal. Es un ser *pensante;* pero pensar es saber de lo universal. El pensamiento pone el contenido en lo simple, y de este modo el hombre es simplificado, esto es, convertido en algo interno, ideal. O mejor dicho: yo soy lo interno, simple; y solo por cuanto pongo el contenido en lo simple, se hace universal e ideal.

Lo que el hombre es realmente, tiene que serlo idealmente. Conociendo lo real como ideal, cesa de ser algo natural, cesa de estar entregado meramente a sus intuiciones e impulsos inmediatos, a la satisfacción y producción de estos impulsos. La prueba de que sabe esto es que reprime sus impulsos. Coloca lo ideal, el pensamiento, entre la violencia del impulso y su satisfacción. Ambas cosas está unidas en el animal, el cual no rompe por sí mismo esta unión (que solo por el dolor o el temor puede romperse). En el hombre el impulso existe antes de que (o sin que) lo satisfaga. Pudiendo reprimir o dejar correr sus impulsos, obra el hombre según

fines y se determina según lo universal. El hombre ha de determinar qué fin debe ser el suyo, pudiendo proponerse como fin incluso lo totalmente universal. Lo que le determina en esto son las representaciones de lo que es y de lo que quiere. La independencia del hombre consiste en esto: en que sabe lo que le determina. Puede, pues, proponerse por fin el simple concepto; por ejemplo, su libertad positiva. El animal no tiene sus representaciones como algo ideal, real; por eso le falta esta independencia íntima. También el animal tiene, como ser vivo, la fuente de sus movimientos en sí mismo, pero no es estimulado por lo exterior, si el estímulo no está ya en él; lo que no corresponde a su interior, no existe para el animal. El animal entra en dualidad consigo mismo, por sí mismo y dentro de sí mismo. No puede intercalar nada entre su impulso y la satisfacción de este; no tiene voluntad, no puede llevar a cabo la inhibición. El estímulo comienza en su interior y supone un desarrollo inmanente. Pero el hombre no es independiente, porque el movimiento comience en él, sino porque puede inhibir el movimiento. Rompe, pues, su propia espontaneidad y naturalidad.

El pensamiento que es un yo constituye la raíz de la naturaleza del hombre. El hombre, como espíritu, no es algo inmediato, sino esencialmente un ser que ha vuelto sobre sí mismo. Este movimiento de mediación es un rasgo esencial del espíritu. Su actividad consiste en superar la inmediatez, en negar esta y, por consiguiente, en volver sobre sí mismo. Es, por tanto, el hombre aquello que él se hace, mediante su actividad. Solo lo que vuelve sobre sí mismo es sujeto, efectividad real. El espíritu solo es como su resultado. La imagen de la simiente puede servir para aclarar esto. La planta comienza con ella, pero ella es a la vez el resultado de la vida entera de la planta. La planta se desarrolla, por tanto, para producir la semilla. La impotencia de la vida consiste, empero, en que la simiente es comienzo y a la vez resultado del individuo; es distinta como punto de partida y como resultado, y sin embargo, es la misma: producto de un individuo y comienzo de otro. Ambos aspectos se hallan tan separados aquí, como la forma de la simplicidad en el grano y el curso del desarrollo en la planta.

Todo individuo tiene en sí mismo un ejemplo más próximo. El hombre es lo que debe ser, mediante la educación, mediante la disciplina. Inmediatamente el hombre es sólo la posibilidad de serlo, esto es, de ser racional, libre; es sólo la determinación, el deber. El animal acaba pronto su educación; pero esto no debe considerarse como un beneficio de la naturaleza para con el animal. Su crecimiento es sólo un robustecimiento cuantitativo. El hombre, por el contrario, tiene que hacerse a sí mismo lo que debe ser; tiene que adquirirlo todo por sí solo, justamente porque es espíritu; tiene que sacudir lo natural. El espíritu es, por tanto, su propio resultado.

La naturaleza de Dios nos da el ejemplo más sublime. Propiamente no es un ejemplo, sino lo universal, la verdad misma, de que todo lo demás es un ejemplo. Las antiguas religiones han llamado a Dios espíritu; pero esto era un mero nombre y no se entendía de modo que resultase explicada la naturaleza del espíritu. La religión judía es la primera en que el espíritu es concebido de un modo universal. Pero en el cristianismo Dios se ha revelado como espíritu; es, en primer término, Padre, poder, lo general abstracto, que está encubierto aún; en segundo término, es para sí como un objeto, un ser distinto de sí mismo, un ser en dualidad consigo mismo, el Hijo. Pero este ser otro que sí mismo es a la vez inmediatamente él mismo; se sabe en él y se contempla a sí mismo en él y justamente este saberse y contemplarse es, en tercer término, el Espíritu mismo. Esto significa que el Espíritu es el conjunto; ni el uno ni el otro por sí solos. Expresado en el lenguaje de la sensación, Dios es el amor eterno, esto es: tener al otro como propio. Por esta trinidad es la religión cristiana superior a las demás religiones. Si careciera de ella, podría ser que el pensamiento se encontrara en otras religiones. Ella es lo especulativo del cristianismo y aquello por lo cual la filosofía encuentra en la religión cristiana la idea de la razón.

Pasemos ahora a considerar el espíritu (que concebimos esencialmente como conciencia de sí mismo) más detenidamente en su forma, no como individuo humano. El espíritu es esencialmente individuo; pero en el elemento de la historia universal no tenemos que habérnoslas con el individuo particular, ni con la limitación y referencia a la individuali-

dad particular. El espíritu, en la historia, es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general. Y el espíritu de que hemos de ocuparnos es el *espíritu del pueblo.* Ahora bien, los espíritus de los pueblos se diferencian según la representación que tienen de sí mismos, según la superficialidad o profundidad con que han sondeado, concebido, lo que es el espíritu. El derecho de la moralidad en los pueblos es la conciencia que el espíritu tiene de sí mismo. Los pueblos son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. Por tanto, lo que se realiza en la historia es la representación del espíritu. La conciencia del pueblo depende de lo que el espíritu sepa de sí mismo; y la última conciencia, a que se reduce todo, es que el hombre es libre. La conciencia del espíritu debe tomar forma en el mundo. El material de esta realización, su terreno, no es otro que la conciencia universal, la conciencia de un pueblo. Esta conciencia contiene —y por ella se rigen— todos los fines e intereses del pueblo; esta conciencia constituye el derecho, la moral y la religión del pueblo. Es lo sustancial del espíritu de un pueblo, aun cuando los individuos no lo saben, sino que constituye para estos como un supuesto. Es como una necesidad. El individuo se educa en esta atmósfera y no sabe de otra cosa. Pero no es mera educación, ni consecuencia de la educación, sino que esta conciencia es desarrollada por el individuo mismo; no le es enseñada. El individuo *existe* en esta sustancia. Esta sustancia universal no es lo terrenal; lo terrenal pugna impotente contra ella. Ningún individuo puede trascender de esta sustancia; puede, sí, distinguirse de otros individuos, pero no del espíritu del pueblo. Puede tener un ingenio más rico que muchos otros hombres; pero no puede superar el espíritu del pueblo. Los hombres de más talento son aquellos que conocen el espíritu del pueblo y saben dirigirse por él. Estos son los grandes hombres de un pueblo, que guían al pueblo, conforme al espíritu universal. Las individualidades, por tanto, desaparecen para nosotros y son para nosotros las que vierten en la realidad lo que el espíritu del pueblo quiere. En la consideración filosófica de la historia hay que prescindir de expresiones como: «Este Estado no habría sucumbido, si hubiese existido un hombre que... etcétera». Los

individuos desaparecen ante la sustancia universal, la cual forma los individuos que necesita para su fin. Pero los individuos no impiden que suceda lo que tiene que suceder.

El espíritu del pueblo es un espíritu particular; pero a la vez también es el espíritu universal absoluto; pues este es *uno solo*. El *espíritu universal* es el espíritu del mundo, tal como se despliega en la conciencia humana. Los hombres están con él en la misma relación que el individuo con el todo, que es su sustancia. Y este espíritu universal es conforme al espíritu divino, que es el espíritu absoluto. Por cuanto Dios es omnipotente, está en todos los hombres y aparece en la conciencia de cada uno; y este es el espíritu universal. El espíritu particular de un pueblo particular puede perecer; pero es un miembro en la cadena que constituye el curso del espíritu universal, y este espíritu universal no puede perecer. El espíritu del pueblo es, por tanto, el espíritu universal vertido en una forma particular, a la cual es superior en sí; pero la tiene, por cuanto existe. Con la existencia surge la particularidad. La particularidad del espíritu del pueblo consiste en el modo y manera de la conciencia que tiene el pueblo del espíritu. En la vida ordinaria decimos: este pueblo ha tenido esta idea de Dios, esta religión, este derecho, se ha forjado tales representaciones sobre la moralidad. Consideramos todo esto a modo de objetos exteriores que un pueblo ha tenido. Pero ya una consideración superficial nos permite advertir que estas cosas son de índole espiritual y no pueden tener una realidad de otra especie que el espíritu mismo, la conciencia que del espíritu tiene el espíritu.

Pero esta es, a la vez, como ya se ha dicho, conciencia de sí mismo. Aquí puedo caer en el error de tomar la representación de mí mismo, en la conciencia de mí mismo, como representación del individuo temporal. Constituye una dificultad para la filosofía el hecho de que la mayoría piense que la autoconciencia no contiene más que la existencia particular empírica del individuo. Pero el espíritu, en la conciencia del espíritu, es libre; ha abolido la existencia temporal y limitada, y entra en relación con la esencia pura, que es a la vez su esencia. Si la esencia divina no fuese la esencia del hombre y de la naturaleza, sería una esencia que no sería

nada. La conciencia de sí mismo es pues un concepto filosófico que solo en una exposición filosófica puede alcanzar completa determinación. Esto sentado, lo segundo que debemos tener en cuenta es que la conciencia de un pueblo determinado es la conciencia de su esencia. El espíritu es ante todo su propio objeto. Mientras lo es para nosotros, pero sin todavía conocerse a sí mismo, no es aún su objeto según su verdadero modo. Pero el fin es saber que solo tiende a conocerse a sí mismo, tal como es en sí y para sí mismo, que se manifiesta para sí mismo en su verdad —el fin es que produzca un mundo espiritual conforme al concepto de sí mismo, que cumpla y realice su verdad, que produzca la religión y el Estado de tal modo, que sean conformes a su concepto, que sean suyos en la verdad o en la idea de sí mismo—, la idea es la realidad como espejo y expresión del concepto. Tal es el fin universal del espíritu y de la historia. Y así como el germen encierra la naturaleza toda del árbol y el sabor y la forma de sus frutos, así también los primeros rastros del espíritu contienen *virtualiter* la historia entera].

c) *El contenido de la historia universal.* Según esta determinación abstracta, puede decirse que la historia universal es la exposición del espíritu, de cómo el espíritu labora por llegar a *saber lo que es en sí*. Los *orientales* no saben que el espíritu, o el hombre como tal, es libre en sí. Y como no lo saben, no lo son. Solo saben que hay uno que es libre. Pero precisamente por esto, esa libertad es solo capricho, barbarie y hosquedad de la pasión, o también dulzura y mansedumbre, como accidente casual o capricho de la naturaleza. Este *uno* es, por tanto, un déspota, no un hombre libre, un humano. La conciencia de la libertad solo ha surgido entre los *griegos; y por* eso han sido los griegos libres. Pero lo mismo ellos que los romanos solo supieron que *algunos* son libres, mas no que lo es el hombre como tal. Platón y Aristóteles no supieron esto. Por eso los griegos no solo tuvieron esclavos y estuvo su vida y su hermosa libertad vinculada a la esclavitud, sino que también esa su libertad fue, en parte, solo un producto accidental, imperfecto, efímero y limitado, a la vez que una dura servidumbre de lo humano. Solo las naciones *germánicas* han llegado, en el

cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza. Esta conciencia ha surgido por primera vez en la religión, en la más íntima región del espíritu. Pero infundir este principio en el mundo temporal era otra tarea, cuya solución y desarrollo exige un difícil y largo trabajo de educación. Con el triunfo de la religión cristiana no ha cesado, por ejemplo, inmediatamente la esclavitud; ni menos aún la libertad ha dominado en seguida en los Estados; ni los gobiernos y las constituciones se han organizado de un modo racional, fundándose sobre el principio de la libertad. Esta *aplicación* del principio al mundo temporal, la penetración y organización del mundo por dicho principio, es el largo proceso que constituye la historia misma. Ya he llamado la atención sobre esta *diferencia* entre el *principio* como tal y su aplicación, o sea, su *introducción y desenvolvimiento* en la realidad del espíritu y de la vida; volveremos en seguida sobre esto, pues es una determinación fundamental de nuestra ciencia y hay que fijarla esencialmente en el pensamiento. Esta diferencia que acabamos de hacer resaltar con respecto al principio *cristiano,* a la autoconciencia de la libertad, existe también esencialmente con respecto al principio de la *libertad* en general. La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad —un progreso que debemos conocer en su necesidad—.

Lo que he dicho en general sobre la diferencia respecto al modo de conocer la libertad —esto es, que los orientales solo han sabido que *uno* es libre, y el mundo griego y romano que *algunos* son libres, y nosotros que *todos* los hombres son en sí libres, que el *hombre* es libre como *hombre*— suministra la división que haremos en la historia universal y según la cual la trataremos. Pero esta es una observación de pasada. Antes hemos de explicar todavía algunos conceptos.

Hemos indicado ya que lo que constituye la razón del espíritu en su determinación, lo que constituye la determinación del mundo espiritual y —puesto que el mundo sustancial y físico está subordinado o, dicho con una expresión especulativa, no tiene verdad frente al primero— el fin último del mundo, es que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su *libertad* se realice. Pero nunca se ha sabi-

do ni experimentado mejor que en la época actual hasta qué punto esta libertad, tal como ha sido formulada, es indeterminada todavía, hasta qué punto es una palabra infinitamente ambigua, y, siendo lo más alto, trae consigo infinitos equívocos, confusiones y errores y comprende todos los desórdenes posibles. Mas por ahora nos contentaremos con aquella definición general. Hemos llamado la atención, además, sobre la importancia de la diferencia infinita entre el principio, o lo que es solo en sí, y lo que es en la realidad. Al mismo tiempo la libertad en sí misma encierra la necesidad infinita de llegar por sí a la conciencia —puesto que esta es, según su concepto, un saber de sí— y con ello a la realidad. La libertad es el fin que ella misma realiza, y el único fin del espíritu.

[La sustancia del espíritu es la libertad. Su fin en el proceso histórico queda indicado con esto: es la libertad del sujeto; es que este tenga su conciencia moral y su moralidad, que se proponga fines universales y los haga valer; que el sujeto tenga un valor infinito y llegue a la conciencia de este extremo. Este fin sustantivo del espíritu universal se alcanza mediante la libertad de cada uno.

Los espíritus de los pueblos son los miembros del proceso en que el espíritu llega al libre conocimiento de sí mismo. Pero los pueblos son existencias por sí —no estamos aquí tratando del espíritu en sí— y como tales tienen una existencia natural. Son naciones, y, por tanto, su principio es un principio natural. Y como los principios son distintos, también los pueblos son naturalmente distintos. Cada uno tiene su propio principio, al cual tiende como a su fin. Alcanzado este fin, ya no tiene nada que hacer en el mundo.

Hay que considerar, por tanto, el espíritu de un pueblo como el desarrollo del principio, que está encubierto en la forma de un oscuro impulso, que se expansiona y tiende a hacerse objeto. Este espíritu del pueblo es un espíritu determinado, un todo concreto, que debe ser conocido en su determinación. Siendo espíritu, sólo puede ser aprehendido espiritualmente, mediante el pensamiento; y nosotros somos quienes concebimos el pensamiento. Pero además el espíritu del pueblo se aprehende a sí mismo con el pensamiento. Hemos de considerar, por tanto, el concepto deter-

minado, el principio de este espíritu. Este principio es en sí muy rico y se despliega diversamente; pues el espíritu es vivo y activo y su actividad se refiere al producto de sí mismo. Él solo es quien se manifiesta en todos los hechos y direcciones del pueblo, quien se realiza y goza y comprende a sí mismo. La religión, la ciencia, las artes, los destinos y acontecimientos constituyen su desenvolvimiento. Todo esto, y no la naturaleza física del pueblo (como la derivación de la palabra *natio* de *nasci* podría sugerir), da al pueblo su carácter. En su actuación, el espíritu del pueblo solo conoce, al principio, los fines de su determinada realidad; todavía no se conoce a sí mismo. Pero tiene la tendencia a aprehender sus pensamientos. Su actividad suprema es el pensamiento; y así en su actuación suprema trata de comprenderse a sí mismo. Lo supremo para el espíritu es saberse, llegar no solo a la intuición, sino al pensamiento de sí mismo. El espíritu tiene por fuerza que realizar esto y lo realizará. Pero esta realización es a la vez su decadencia, y esta la aparición de un nuevo estadio, de un nuevo espíritu. El espíritu de un pueblo se realiza sirviendo de tránsito al principio de otro pueblo. Y de este modo los principios de los pueblos se suceden, surgen y desaparecen. Mostrar en qué consiste la conexión de este movimiento es la tarea propia de la historia universal filosófica.

El modo abstracto en la progresión del espíritu de un pueblo es el curso sensible del tiempo, primera actividad. El movimiento más concreto es la actividad espiritual. Un pueblo hace progresos en sí mismo, experimenta adelanto y decadencia. Aquí viene la categoría de la *educación*, que puede ser educación ascendente o deformación. Esta última es para el pueblo producto o fuente de su ruina. Con la palabra educación no se ha precisado todavía nada sobre el contenido sustancial del espíritu del pueblo. Es un término formal y se construye en general mediante la forma de la universalidad. El hombre educado es aquel que sabe imprimir a toda su conducta el sello de la universalidad, el que ha abolido su particularismo, el que obra según principios universales. La educación es una forma del pensamiento. Más concretamente: la educación consiste en que el hombre sepa reprimirse y

no obre meramente según sus inclinaciones y apetitos, sino que se recoja. Gracias a esto da al objeto una posición libre y se habitúa a conducirse teóricamente. Con esto va unido el hábito de aprehender los distintos aspectos en su singularidad y de analizar las circunstancias, de aislar las partes, de abstraer, dando inmediatamente a cada uno de estos aspectos la forma de la universalidad. El hombre educado conoce en los objetos los distintos aspectos; éstos existen para él; su reflexión educada les ha dado la forma de la universalidad. Sabe también dejar que en su conducta se manifieste cada aspecto particular. El ineducado, por el contrario, al aprehender lo principal, puede echar a perder, con la mejor intención, media docena de otras cosas. Por cuanto el hombre educado fija los distintos aspectos, obra concretamente; está habituado a obrar según puntos de vista y fines universales. La educación expresa, pues, esta sencilla determinación: imprimir a un contenido el carácter de lo universal.

Sin embargo, el desarrollo del espíritu, como movimiento del que ha surgido la educación, debe ser considerado de un modo todavía más concreto. El carácter general del espíritu consiste en la *posición* de las determinaciones que tiene *en sí*. Esto puede entenderse también en sentido subjetivo; y entonces se llaman disposiciones a lo que el espíritu es en sí y, por cuanto el espíritu existe en la realidad, se las llama propiedades y aptitudes. El producto mismo solo se considera entonces en forma subjetiva. En la historia, por el contrario, el producto existe en la forma en que ha sido producido por el espíritu, como objeto, hecho, obra del espíritu. El espíritu del pueblo es un saber; y la actividad del pensamiento sobre la realidad del espíritu del pueblo consiste en que este conozca su obra como algo objetivo y no ya meramente subjetivo. Es de advertir, con respecto a estas determinaciones, que se hace con frecuencia una distinción entre lo que el hombre es interiormente y sus actos. En la historia esto es falso; la serie de sus actos es el hombre mismo. Nos figuramos muchas veces que la intención, el propósito puede ser excelente, aunque los actos no valgan nada. En el individuo puede suceder, desde luego, que el hombre se disfrace; pero esto es algo muy parcial. La verdad es que lo externo no es distinto de lo inter-

no. Semejantes refinamientos de distinciones momentáneas no se dan en la historia. Los pueblos son lo que son sus actos. Los actos son su fin.

El espíritu obra esencialmente; se hace lo que es en sí, su acto, su obra; de este modo se convierte en su propio objeto y se ofrece a sí mismo como una existencia. Y lo mismo el espíritu de un pueblo. Su actividad consiste en hacerse un mundo real, que existe también en el espacio. Su religión, su culto, sus costumbres, sus usos, su arte, su constitución, sus leyes políticas, el orbe entero de sus instituciones, sus acontecimientos y actos, todo esto es su obra, todo esto es ese pueblo. Todo pueblo tiene esta sensación. El individuo halla entonces ante sí el ser del pueblo, como un mundo acabado y fijo, al que se incorpora. Ha de apropiarse este ser sustancial, de modo que este ser se convierta en su modo de sentir y en sus aptitudes, para ser él mismo algo. La obra preexiste y los individuos han de educarse en ella, han de hacerse conformes a ella. Si consideramos el período de esta producción, encontramos que el pueblo trabaja aquí para el fin de su espíritu, y lo llamamos moral, virtuoso, fuerte, porque produce lo que constituye la íntima voluntad de su espíritu y defiende su obra, en la labor de su objetivación, contra todo poder externo. La separación de los individuos con respecto al todo no tiene lugar todavía; ésta sólo aparece posteriormente, en el período de la reflexión. Cuando el pueblo ha hecho de sí mismo su propia obra, desaparece la dualidad entre lo que es en sí, en su esencia, y lo que es en la realidad. El pueblo se ha satisfecho; ha desenvuelto como su mundo propio lo que en sí mismo es. Y el espíritu se goza en esta su obra, en este su mundo.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando el espíritu tiene lo que quiere? Su actividad ya no es excitada; su alma sustancial ya no entra en actividad. Su actividad solo está ya en una lejana relación con sus intereses supremos. Solo tengo interés por algo, mientras este algo permanece oculto para mí, o es necesario para un fin mío, que no se halla cumplido todavía. Cuando el pueblo se ha formado por completo y ha alcanzado su fin, desaparece su más profundo interés. El espíritu del pueblo es un individuo natural; como tal florece, madura, decae

y muere. La naturaleza de lo finito exige que el espíritu limitado sea perecedero. Es vivo y, por tanto, es esencialmente actividad. Se ocupa en la producción y realización de sí mismo. Una oposición existe, cuando la realidad todavía no es conforme a su concepto, o cuando el íntimo concepto de sí todavía no ha llegado a la autoconciencia. Pero tan pronto como el espíritu se ha dado su objetividad en su vida, tan pronto como ha elaborado enteramente el concepto de sí y lo ha llevado a pleno desarrollo, ha llegado, como hemos dicho, al goce de sí mismo, que ya no es una actividad, sino que es un blando deslizarse a través de sí mismo. La edad florida, la juventud de un pueblo es el período en que el espíritu es todavía activo. Los individuos tienen entonces el afán de conservar su patria, de realizar el fin de su pueblo. Conseguido esto, comienza el hábito de vivir. Y así como el hombre perece por el hábito de vivir, así también el espíritu del pueblo perece en el goce de sí mismo. Cuando el espíritu del pueblo ha llevado a cabo toda su actividad, cesan la agitación y el interés; el pueblo vive en el tránsito de la virilidad a la vejez, en el goce de lo adquirido. La necesidad que había surgido ha sido ya satisfecha mediante una institución; y ya no existe. Luego también la institución debe suprimirse. Y se inicia un presente sin necesidades. Quizá también el pueblo, renunciando a diversos aspectos de su fin, se ha contentado con un ámbito menor. Aunque acaso su imaginación haya rebasado este ámbito, hubo de renunciar a aquellos fines, al ver que no se presta la realidad a ellos, y limitar su fin a esta realidad. Vive, pues, ahora en la satisfacción del fin alcanzado, cae en la costumbre, donde ya no hay vida alguna, y camina así hacia su muerte natural. Todavía puede hacer mucho en la guerra y en la paz, en el interior y en el exterior. Todavía puede seguir vegetando largo tiempo. Se agita, sí. Pero esta agitación es meramente la de los intereses particulares de los individuos, no el interés del pueblo mismo. La vida ha perdido su máximo y supremo interés; pues el interés sólo existe donde hay oposición, antítesis.

La muerte natural del espíritu del pueblo puede presentarse como anulación política. Es lo que llamamos la costumbre. El reloj tiene cuerda y sigue marchando por sí mismo. La costumbre es una actividad sin oposición, a la que sólo le

queda la duración formal y en la que la plenitud y la profundidad del fin ya no necesitan expresarse; es, por decirlo así, una existencia posible y externa, que ya no profundiza en la cosa. Así mueren los individuos, así mueren los pueblos de muerte natural. Aunque los últimos continúen existiendo, es la suya, una existencia sin interés y sin vida, que no siente la necesidad de sus instituciones, precisamente porque la necesidad está satisfecha; es una nulidad y hastío político. Lo negativo no aparece entonces como oposición, ni lucha. Así, por ejemplo, las antiguas ciudades imperiales, que han sucumbido, inocentes, sin saber cómo. Un pueblo puede encontrarse muy a gusto en semejante muerte, aunque haya quedado fuera de la vida de la idea. Entonces sirve de material a un principio superior, se torna provincia de otro pueblo, en el que rige un principio superior. Pero el principio al que ha llegado un pueblo es algo real. Aunque este halle en la costumbre su muerte, es lo cierto que, como ente espiritual, no puede morir, sino que se abre paso hacia algo superior. La caducidad puede conmovernos; pero se nos muestra, si miramos más profundamente, como algo necesario en la idea superior del espíritu. El espíritu está puesto de manera que realiza de esa suerte su absoluto fin último. Y así debemos reconciliamos con su caducidad.

El espíritu de un pueblo particular está sujeto, pues, a la caducidad; declina, pierde su significación para la historia universal, cesa de ser el portador del concepto supremo, que el espíritu ha concebido de sí mismo. Pues siempre vive en su tiempo, siempre rige aquel pueblo que ha concebido el concepto supremo del espíritu. Puede suceder que subsistan pueblos de no tan altos conceptos. Pero quedan a un lado en la historia universal.

d) El proceso del espíritu universal. Pero como el pueblo es un universal, un género, ofrécesenos una determinación más. El espíritu del pueblo, por cuanto es género, existe por sí. En esto consiste la posibilidad de que lo universal, que hay en él, aparezca como lo contrario de él. Su negación se hace manifiesta en él mismo. El pensamiento se eleva sobre la actuación inmediata; y de este modo su muerte natural aparece como un suicidio. Observamos así, de una parte, la decaden-

cia que el espíritu del pueblo se prepara. La manifestación de la muerte tiene distintas formas; la ruina arranca de dentro, los apetitos se desatan, lo particular busca su satisfacción y el espíritu sustancial no medra y por tanto perece. Los intereses particulares se apropian las fuerzas y facultades que antes estaban consagradas al conjunto. Así lo negativo, como descomposición interior, parece particularizarse. Suele unirse a esto un poder externo, que quita al pueblo la posesión de la soberanía y es causa de que cese de ser pueblo. Mas este poder extremo pertenece solo al fenómeno; ninguna fuerza puede prevalecer contra el espíritu del pueblo ni destruirlo, si no está ya exánime y muerto por sí mismo.

Pero otro momento sigue al de la caducidad. La vida sucede a la muerte. Se podría recordar aquí la vida en la naturaleza, y cómo los capullos caen y brotan otros. Pero en la vida espiritual sucede de distinto modo. El árbol es vivaz, echa brotes, hojas, flores, produce frutos una y otra vez. La planta anual no sobrevive a su fruto. El árbol puede durar decenios, pero muere al fin. La resurrección en la naturaleza es repetición de una y la misma cosa; es la aburrida historia siempre sujeta al mismo ciclo. Bajo el sol no hay nada nuevo. Pero con el sol del espíritu, la cosa varía. Su curso y movimiento no es una repetición de sí mismo. El cambiante aspecto en que el espíritu se ofrece, con sus creaciones siempre distintas, es esencialmente un progreso. Esto es lo que sucede en esa disolución del espíritu del pueblo por la negatividad de su pensamiento; de tal modo, que el conocimiento, la concepción pensante del ser, es fuente y cuna de una nueva forma, de una forma superior, en un principio, en parte conservador y en parte transfigurador. Pues el pensamiento es lo universal, el género, que no muere, que permanece igual a sí mismo. La forma determinada del espíritu no pasa naturalmente en el tiempo, sino que se anula en la actividad espontánea de la autoconciencia. Como esta anulación es una actividad del pensamiento, es a la vez conservación y transfiguración. Y así, el espíritu, aboliendo por un lado la realidad, la consistencia de lo que el espíritu es, gana a la vez la esencia, el pensamiento, lo universal *de lo que fue*. Su principio ya no es este inmediato contenido y fin, tal como fue, sino la esencia de ello.

Puesto que hemos de exponer el tránsito de un espíritu de un pueblo al de otro, es preciso advertir que el espíritu universal no muere; pero como es espíritu de un pueblo, perteneciente a la historia universal, necesita llegar a saber lo que es su obra, y para ello necesita pensarse. Este pensamiento, esta reflexión, no tiene ya ningún respeto a lo inmediato, que conoce como un principio particular, y entonces el espíritu subjetivo se separa del universal. Los individuos se retraen en sí mismos y aspiran a sus propios fines. Ya hemos hecho observar que esto es la ruina del pueblo; cada cual se propone sus propios fines, según sus pasiones. Pero con este retraimiento del espíritu, se destaca el pensamiento como una realidad especial y surgen las ciencias. Así las ciencias y la ruina, la decadencia de un pueblo, van siempre emparejadas.

Pero aquí está el origen de un principio superior. La dualidad implica, trae consigo la necesidad de la unión; porque el espíritu es uno. Y es vivo y bastante fuerte para producir la unidad. La oposición en que el espíritu entra con el principio inferior, la contradicción, conduce al principio superior. Los griegos, durante su período de florecimiento, en su serena moralidad, no tenían el concepto de la libertad universal. Tenían, sí, lo *katékon*, lo decente; pero no una moralidad o conciencia moral. Una moralidad, que es la vuelta del espíritu sobre sí, la reflexión, la fuga del espíritu dentro de sí, no existía; esto solo comenzó en Sócrates. Mas tan pronto como nació la reflexión y el individuo se retrajo en sí y se separó de la conducta general, para vivir en sí y según sus propias determinaciones, surgió la ruina, la contradicción. Pero el espíritu no puede permanecer en medio de la oposición; busca una unión, y en la unión está el principio superior. Este proceso, que proporciona al espíritu su ser mismo, su concepto, es la historia. La disensión encierra, pues, lo superior de la conciencia; pero este algo superior tiene un aspecto que no entra en la conciencia. La oposición solo puede ser recogida en la conciencia, cuando ya existe el principio de la libertad personal.

El resultado de este proceso es, por tanto, que el espíritu, al objetivizarse y pensar su ser, destruye por un lado la determinación de su ser, pero aprehende por otro lado lo univer-

sal del mismo, y de este modo da a su principio una nueva determinación. La realidad sustancial de este espíritu del pueblo ha variado; esto es, su principio se ha transfundido en otro principio superior.

Lo más importante, el alma, lo principal en la concepción y comprensión filosófica de la historia, es tener y conocer el pensamiento de este tránsito. Un individuo recorre distintas fases en la educación y permanece el mismo individuo; e igualmente un pueblo, hasta la fase que sea la fase universal de su espíritu. En este punto se halla la necesidad interna, la necesidad conceptual de la variación. Pero la impotencia de la vida se revela —a lo cual ya hemos aludido— en que el comienzo y el resultado son distintos. Así también, en la vida de los individuos y pueblos. El espíritu de un pueblo determinado es solo un individuo en el curso de la historia universal. La vida de un pueblo hace madurar su fruto; pues su actividad se endereza a realizar su principio. Mas este fruto no cae en el regazo en que se ha formado. El pueblo que lo produjo no llega a gozarlo; antes al contrario, resulta para él un trago amargo. Rechazarlo no puede, porque tiene infinita sed de él. Mas apurar el trago significa su aniquilamiento —y a la vez empero el oriente de un nuevo principio—. El fruto se torna de nuevo en simiente; pero simiente de otro pueblo, que ha de hacerla madurar.

El espíritu es esencialmente resultado de su actividad: su actividad rebasa lo inmediato, es la negación de lo inmediato y la vuelta en sí.

El espíritu es libre. Hacer real esta su esencia, alcanzar esta excelencia, es la aspiración del espíritu universal en la historia universal. Saberse y conocerse es su hazaña, pero una hazaña que no se lleva a cabo de una vez, sino por fases. Cada nuevo espíritu de un pueblo es una fase en la conquista del espíritu universal, en el logro de su conciencia, de su libertad. La muerte del espíritu de un pueblo es tránsito a la vida; pero no como en la naturaleza, donde la muerte de una cosa da existencia a otra igual, sino que el espíritu universal asciende desde las determinaciones inferiores hasta los principios y conceptos superiores de sí mismo, hasta las más amplias manifestaciones de su idea.

e) *El fin último.* Hay que tratar aquí, por tanto, del fin último que tiene la humanidad y que el espíritu se propone alcanzar en el mundo, y a realizar el cual viene impulsado con infinito y absoluto empuje. Las consideraciones referentes a este fin último se enlazan con lo que se ha dicho antes respecto al espíritu del pueblo. Se ha dicho que lo importante para el espíritu no puede ser otra cosa que él mismo. No hay nada superior al espíritu, nada más digno de ser su objeto. El espíritu no puede descansar ni ocuparse en otra cosa, hasta saber lo que es. Este es, sin embargo, un pensamiento general y abstracto, y hay un hondo abismo entre este pensamiento del cual decimos que es el supremo y único interés del espíritu —y lo que vemos que constituye los intereses de los pueblos y de los individuos en la historia—. En la visión empírica contemplamos fines e intereses particulares, que han ocupado durante siglos a los pueblos; piénsese, por ejemplo, en la lucha entre Cartago y Roma. Y hay que franquear un hondo abismo para llegar a descubrir en los fenómenos de la historia el pensamiento del cual hemos dicho que constituye el interés esencial. La antítesis entre los intereses que aparecen en primer término y el interés absoluto del espíritu, que hemos indicado, será discutida posteriormente. Pero fácilmente se comprende, por lo menos, el pensamiento general del concepto, según el cual, el espíritu libre se refiere necesariamente a sí mismo, ya que es un espíritu libre; de otro modo, sería dependiente y no libre. Si definimos, pues, el fin diciendo que consiste en que el espíritu llegue a la conciencia de sí mismo o haga al mundo conforme a sí mismo —ambas cosas son idénticas—, puede decirse que el espíritu se apropia la objetividad, o a la inversa, que el espíritu saca de sí su concepto, lo objetiva y se convierte de este modo en su propio ser. En la objetividad se hace consciente de sí, para ser bienaventurado; pues donde la objetividad corresponde a la exigencia interior, allí hay libertad. Si, pues, determina así el fin, queda definida la progresión exactamente, en el sentido de que no es considerada como un mero aumento. Podemos añadir en seguida que, hablando de nuestra conciencia habitual, concedemos también que la conciencia ha de recorrer fases de educación, para conocer su esencia.

El fin de la historia universal es, por tanto, que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente. Lo esencial es que este fin es un producto. El espíritu no es una cosa natural, como el animal. Este es como es, inmediatamente. Pero el espíritu se produce, se hace lo que es. Por eso, su primera formación, para ser real, es autoactividad. Su ser consiste en actuosidad; no es una existencia inmóvil, sino producirse, ser advenido para sí, hacerse por sí. Para que el espíritu sea verdaderamente, es menester que se haya producido a sí mismo. Su ser es el proceso absoluto. Este proceso, que es una conciliación del espíritu consigo mismo, mediante sí mismo, no mediante otro, implica que el espíritu tiene distintos momentos, encierra movimientos y variaciones, está determinado tan pronto de esta, tan pronto de esta otra manera. Este proceso, por tanto, comprende esencialmente fases, y la historia universal es la manifestación del proceso divino, de la serie de fases en que el espíritu se sabe y se realiza a sí mismo y realiza su verdad. Todas son fases del conocimiento de sí mismo. El mandamiento supremo, la esencia del espíritu, es conocerse a sí mismo, saberse y producirse como lo que es. Esto lo lleva a cabo en la historia universal, produciéndose en formas determinadas, que son los pueblos de la historia universal. Los pueblos son productos que expresan cada uno una fase especial, y así caracterizan una época de la historia universal. Concebido más profundamente diríamos que son los principios que el espíritu ha encontrado en sí mismo y que está obligado a realizar. Hay, por tanto, en ellos una conexión esencial, que expresa la naturaleza del espíritu.

La historia universal es la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu en sus formas supremas; la exposición de la serie de fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, la conciencia de sí mismo. Las formas de estas fases son los espíritus de los pueblos históricos, las determinaciones de su vida moral, de su constitución, de su arte, de su religión y de su ciencia. Realizar estas fases es la infinita aspiración del espíritu universal, su irresistible impulso, pues esta articulación, así como su realización, es su concepto. La historia universal muestra tan solo cómo el espíritu llega paulatinamente a la

conciencia y a la voluntad de la verdad. El espíritu alborea, encuentra luego puntos capitales, y llega por último a la plena conciencia. Hemos explicado antes el fin último de este proceso. Los principios de los espíritus de los pueblos, en una serie necesaria de fases, son los momentos del espíritu universal único, que, mediante ellos, se eleva en la historia (y así se integra) a una *totalidad* que se comprende a sí misma.

A esta concepción de un proceso mediante el cual el espíritu realiza su fin en la historia, se opone una representación muy difundida sobre lo que es el ideal y sobre la relación que este tiene con la realidad. Nada más frecuente ni corriente que el lamento de que los ideales no pueden realizarse en la efectividad —ya se trate de ideales de la fantasía o de la razón—; y, en particular, de que los ideales de la juventud quedan reducidos a ensueños por la fría realidad. Estos ideales que así se despeñan por la derrota de la vida en los escollos de la dura realidad, no pueden ser, en primer término, sino ideales subjetivos y pertenecen a la individualidad que se considera a sí misma como lo más alto y el colmo de la sagacidad. Pero estos ideales no son los ideales de que aquí tratamos. Pues lo que el individuo se forja por sí, en su aislamiento, puede no ser ley para la realidad universal; así como la ley universal no es sólo para los individuos, los cuales pueden resultar menoscabados por ella. Puede suceder, sin duda, que tales ideales no se realicen. El individuo se forja con frecuencia representaciones de sí mismo, de los altos propósitos y magníficos hechos que quiere ejecutar, de la importancia que tiene y que con justicia puede reclamar y que sirve a la salud del mundo. Por lo que toca a tales representaciones digo que deben quedar en su puesto. Cabe soñar de sí mismo muchas cosas que no son sino representaciones exageradas del propio valor. Cabe también que el individuo sea injustamente tratado. Pero esto no afecta para nada a la historia universal, a la que los individuos sirven como medios en su progresión.

Pero por ideales se entiende también los ideales de la razón, las ideas del bien, de la verdad, de lo mejor en el mundo; ideas que exigen verdaderamente su satisfacción. Se considera como injusticia objetiva el que esta satisfacción no tenga lugar. Poe-

tas como Schiller han expresado con sensibilidad conmovedora su dolor por ello. Si pues afirmamos, frente a esto, que la razón universal se realiza, quiere decir que no nos referimos al individuo empírico, el cual puede ser mejor y peor, porque aquí el acaso, la particularidad, obtiene del concepto el poder de ejercitar su enorme derecho. Cabe, sin duda, representarse, respecto de las cosas particulares, que muchas son injustas en el mundo. Habría, pues, mucho que censurar en los detalles de los fenómenos. Pero no se trata aquí de lo particular empírico, que está entregado al acaso y ahora no nos importa. Nada tampoco es más fácil que censurar, sentando plaza de sabio. Esta censura subjetiva, que solo se refiere al individuo y a sus defectos, sin conocer en él la razón universal, es fácil y puede fanfarronear y pavonearse grandemente, ya que acredita de buena intención hacia el bien de la comunidad y da la apariencia de buen corazón. Más fácil es descubrir en los individuos, en los Estados y en la marcha del mundo los defectos, que el verdadero contenido; pues la censura negativa nos coloca en posición elegante y permite un gesto de superioridad sobre las cosas, sin haber penetrado en ellas, esto es, sin haberlas comprendido, sin haber comprendido lo que tienen de positivo. La censura puede estar fundada, ciertamente; pero es mucho más fácil descubrir lo defectuoso que lo sustancial (por ejemplo, en las obras de arte). Los hombres creen con frecuencia que ya lo han hecho todo, cuando han descubierto lo con razón censurable. Tienen, sin duda, razón en censurarlo; pero, por otra parte, no tienen razón en desconocer el aspecto afirmativo de las cosas. Es señal de máxima superficialidad el hallar por doquiera lo malo, sin ver nada de lo afirmativo y auténtico. La edad nos hace más moderados, en general. La juventud está siempre descontenta. La causa de esta moderación en la vejez es la madurez del juicio, que no sólo tolera lo malo, por desinterés, sino que, adoctrinada más profundamente por la seriedad de la vida, penetra en lo sustancial y meritorio de las cosas; lo cual no es benevolencia, sino justicia.

Pero en lo tocante al verdadero ideal, a la idea de la razón misma, la filosofía debe llevarnos al conocimiento de que el mundo real es tal como debe ser y de que la voluntad racio-

nal, el bien concreto, es de hecho lo más poderoso, el poder absoluto, realizándose. El verdadero bien, la divina razón universal, es también el poder de realizarse a sí mismo. Este bien, esta razón, en su representación más concreta, es Dios. Lo que llamamos Dios es el bien, no meramente como una idea en general, sino como una eficiencia. La evidencia filosófica es que sobre el poder del bien de Dios no hay ningún poder que le impida imponerse; es que Dios *tiene razón* siempre; es que la historia universal representa el plan de la Providencia. Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia universal. Comprender esta es la tarea de la filosofía de la historia universal, que se basa en el supuesto de que el ideal se realiza y de que solo aquello que es conforme a la idea tiene realidad. Ante la pura luz de esta idea divina, que no es un mero ideal, desaparece la ilusión de que el mundo sea una loca e insensata cadena de sucesos. La filosofía quiere conocer el contenido, la realidad de la idea divina y justificar la despreciada realidad, pues la razón es la percepción de la obra divina.

Lo que generalmente se llama realidad es considerado por la filosofía como cosa corrupta, que puede aparecer como real, pero que no es real en sí y por sí. Este modo de ser puede decirse que nos consuela, frente a la representación de que la cadena de los sucesos es absoluta infelicidad y locura. Pero este consuelo solo es, sin embargo, el sustitutivo de un mal, que no hubiera debido suceder; su centro es lo finito. La filosofía no es, por tanto, un consuelo; es algo más, es algo que purifica lo real, algo que remedia la injusticia aparente y la reconcilia con lo racional, presentándolo como fundado en la idea misma y apto para satisfacer la razón. Pues en la razón está lo divino.

El contenido, que forma el fondo de la razón, es la idea divina y esencialmente el plan de Dios. Considerada como historia universal, la razón no es en la voluntad del sujeto, igual a la idea; solo la eficiencia de Dios es igual a la idea. Pero, en la representación, la razón es la percepción de la idea; etimológicamente es la percepción de lo que ha sido expresado (*Lógos*), de lo verdadero. La verdad de lo verdadero —es el mundo creado—. Dios habla; se expresa a sí mismo, es la potencia de expresarse, de hacerse oír. Y la verdad de Dios, la copia

de Dios, es la que se percibe en la razón. La filosofía demuestra que lo vacío no es ningún ideal; que sólo lo real es un ideal; que la idea se hace perceptible].

2. LOS MEDIOS DE LA REALIZACIÓN

a) *La individualidad.* La cuestión inmediata no puede ser más que esta: ¿qué *medios* usa la idea? Esto es lo segundo que ha de considerarse aquí.

Esta cuestión de los *medios* por los cuales la libertad se produce en un mundo, nos conduce al fenómeno de la historia misma. Si la libertad, como tal, es ante todo el concepto interno, los medios son, en cambio, algo externo; son lo aparente, que se expone en la historia tal como se ofrece inmediatamente a nuestros ojos. Ahora bien, la *primera visión* que de la historia tenemos nos presenta las acciones de los hombres, como naciendo de sus necesidades, de sus pasiones, de sus intereses y de las representaciones y fines que se forjan, según aquéllos; pero también naciendo de sus caracteres y talentos. Nos presenta esas acciones de tal modo, que en este espectáculo de la actividad, esas necesidades, pasiones, intereses, etc., aparecen como los únicos *motores*. Los individuos quieren, sin duda, en parte, fines universales; quieren un bien. Pero lo quieren de tal modo que este *bien* es de naturaleza limitada; por ejemplo, sienten el noble amor a la patria, pero acaso a una comarca que está en una relación insignificante con el mundo y con el fin universal del mundo; o sienten el amor a la familia, a los amigos —la bondad en general—. En suma, aquí tienen todas las *virtudes* su lugar. En ellas podemos ver realizada la determinación de la razón en estos sujetos mismos y en los círculos de su acción. Mas éstos son individuos particulares, que están en escasa proporción con la masa del género humano —por cuanto debemos compararlos, como individuos, con la masa de los restantes individuos— y asimismo el radio de acción que tienen sus virtudes, es relativamente poco extenso. Pero las pasiones, los fines del interés particular, la satisfacción del egoísmo, son, en parte, lo más poderoso; fúndase su poder en que no respetan nin-

guna de las limitaciones que el derecho y la moralidad quieren ponerles, y en que la violencia natural de las pasiones es mucho más próxima al hombre que la disciplina artificial y larga del orden, de la moderación, del derecho y de la moralidad.

Si consideramos este espectáculo de las pasiones y fijamos nuestros ojos en las consecuencias históricas de su violencia, de la irreflexión que acompaña, no solo a ellas, sino también, y aún preferentemente, a los buenos propósitos y rectos fines; si consideramos el mal, la perversidad y la decadencia de los más florecientes imperios que el espíritu humano ha producido; si miramos a los individuos con la más honda piedad por su indecible miseria, hemos de acabar lamentando con dolor esta caducidad y —ya que esta decadencia no es solo obra de la naturaleza, sino de la voluntad humana— con dolor también moral, con la indignación del buen espíritu, si tal existe en nosotros. Sin exageración retórica, recopilando simplemente con exactitud las desgracias que han sufrido las creaciones nacionales y políticas y las virtudes privadas más excelsas o, por lo menos, la inocencia, podríamos pintar el cuadro más pavoroso y exaltar el sentimiento hasta el duelo más profundo e inconsolable, que ningún resultado compensador sería capaz de contrapesar. Para fortificamos contra ese duelo o escapar de él, cabría pensar: así ha sido, es un sino, no se pueden cambiar las cosas.Y para olvidar el disgusto que esta dolorosa reflexión pudiera causarnos, nos refugiaríamos acaso en nuestro sentimiento vital, en el presente de nuestros fines e intereses, que exigen de nosotros no el duelo por lo pasado, sino la mayor actividad.También podríamos recluimos en el egoísmo, que permanece en la playa tranquila, y contemplar seguros el lejano espectáculo de las confusas ruinas. Pero aun cuando consideremos la historia como el ara ante el cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: *¿a quién, a qué fin último* ha sido ofrecido este enorme sacrificio? Aquí es donde habitualmente se plantea el problema de aquello que ha constituido el comienzo general de nuestras consideraciones. Partiendo de este comienzo, nos hemos referido a los aconteci-

mientos que ofrecen ese cuadro a nuestra melancólica visión y a nuestra reflexión, y los hemos determinado como el campo en que queremos ver los *medios*, para lo que afirmamos ser la determinación sustancial, el fin último absoluto o, lo que es lo mismo, el verdadero *resultado* de la historia universal. Desde un principio hemos desdeñado emprender el camino de la reflexión que, sobre aquel cuadro de lo particular, nos elevase a lo general. Por otra parte, el interés de aquella reflexión sentimental no consiste propiamente tampoco en cernerse sobre aquellas visiones y los sentimientos correspondientes, y en resolver de hecho los enigmas de la providencia, que aquellas consideraciones nos han propuesto, sino más bien en complacerse melancólicamente sobre las vanas e infecundas sublimidades de aquel resultado negativo. Volvamos, pues, a la posición que habíamos adoptado. Los aspectos que indiquemos contendrán las determinaciones esenciales para responder a las preguntas, que puedan plantear aquellos cuadros.

Lo primero que advertimos es que eso que hemos llamado principio, fin último, determinación, o lo que el espíritu es *en sí, su* naturaleza, su concepto —es solamente *algo universal y abstracto*—. El principio, la ley, es algo universal e interno, que, como tal, por verdadero que sea en sí, no es completamente real. Los fines, los principios, etc., existen sólo en nuestro pensamiento, en nuestra intención interna o también en los libros; pero aún no en la realidad. Lo que solo es *en sí*, constituye una posibilidad, una potencia; pero no ha pasado todavía de la interioridad a la existencia. Es necesario un segundo momento para su realidad; y este momento es la actuación, la realización, cuyo principio es la voluntad, la actividad de los hombres en el mundo. Solo mediante esta actividad se realizan aquellos conceptos y aquellas determinaciones existentes en sí.

Las leyes y los principios no viven ni prevalecen inmediatamente por sí mismos. La actividad que los pone por obra y les da existencia son las necesidades y los impulsos del hombre, como asimismo sus inclinaciones y pasiones. Para que yo haga y realice algo, es preciso que ello me importe; necesito estar en ello, encontrar satisfacción en realizarlo; es preciso que *ello sea mi interés*. Interés significa ser en ello, estar en ello.

Un fin, por el que debo trabajar, tiene que ser de algún modo también *mi* fin. He de satisfacer a la vez mi *fin*, en el fin por el cual trabajo, aunque este tenga muchos otros aspectos, en los cuales no me importe. Este es el derecho infinito del sujeto, el segundo momento esencial de la libertad: que el sujeto halle su propia satisfacción en una actividad o trabajo. Y si los hombres han de interesarse por algo, necesitan poder actuar en ello, esto es, exigen que el interés sea su propio interés y quieren tenerse a sí mismos en él y encontrar en él el sentimiento de su propio yo. Hay que evitar en esto un malentendido. Se censura, se critica en mal sentido (con razón) a todo individuo, que es interesado —interesado en general—, esto es, que solo busca su provecho privado, es decir, este provecho privado aisladamente, que solo busca su medro, sin consideración al fin universal, con ocasión del cual busca su fin particular, en parte aun contra aquel, y con perjuicio, menoscabo y sacrificio de aquel fin universal. Pero quien trabaja por una cosa, no está solo interesado en general, sino que está interesado *en ella*. El lenguaje expresa esta distinción exactamente. Nada sucede, nada se ejecuta, sin que los individuos, que actúan en ello, se satisfagan a sí mismos. Son individuos particulares, es decir, tienen necesidades, apetitos, intereses particulares, peculiares, aunque comunes con otros, esto es, los mismos que otros, no diferentes, por el contenido, de los de los otros. Entre estos intereses está no solo el de las propias necesidades y voluntad, sino también el de la propia manera de ver y convicción, o, por lo menos, el de la creencia y opinión propias, si en efecto la necesidad del razonamiento, de la inteligencia, de la razón ha despertado ya. Entonces los hombres exigen que, si han de laborar por una causa, esta les agrade; quieren estar en ella con su opinión y convicción de la bondad de la cosa, de su legitimidad, de su utilidad, de la ventaja que representa para ellos, etcétera. Este es particularmente un rasgo esencial de nuestro tiempo, en que los hombres son poco atraídos hacia las cosas por el asentimiento y la autoridad, y prefieren consagrar su actividad a una cosa, por propia razón, por convicción y creencia independientes.

[En la historia universal es nuestro tema la idea, tal como se exterioriza en el elemento de la voluntad y de la libertad

humanas; de tal modo que la voluntad es la base abstracta de la libertad, pero el producto es la existencia moral entera de un pueblo. El primer principio de la idea, en esta forma, es, como se ha dicho, esa idea misma, en abstracto; el otro es la pasión humana. Ambos forman la trama y la urdimbre en el tapiz de la historia universal. La idea, como tal, es la realidad; las pasiones son el brazo con que se extiende. Estos son los extremos; y el medio que nos enlaza y en el que ambos concurren es la libertad moral. Objetivamente consideradas, la idea y la individualidad particular están en la gran oposición de la necesidad y la libertad. Es la lucha del hombre contra el sino. Pero no tomamos la necesidad en el sentido de la necesidad externa del destino, sino en el de la idea divina, y preguntamos: ¿cómo cabe conciliar esta alta idea con la libertad humana? La voluntad del individuo es libre, cuando puede establecer abstracta, absolutamente, en sí y por sí, lo que quiere. ¿Cómo entonces lo universal, lo racional puede determinar la historia? Esta contradicción no puede aclararse aquí con todo detalle. Pero piénsese en lo siguiente:

La llama consume el aire y es alimentada por la leña. El aire es la única condición para el crecimiento de los árboles. La leña, cooperando a consumir el aire, mediante el fuego, lucha contra sí misma y contra su propia fuente; y, sin embargo, el oxígeno del aire subsiste y los árboles no cesan de reverdecer. Asimismo, si uno quiere hacer una casa, ello solo depende de su albedrío; pero los elementos deben todos ayudarle. Y, sin embargo, la casa existe para proteger a los hombres contra los elementos. Estos son, por tanto, usados contra ellos mismos; pero la ley universal de la naturaleza no es menoscabada por ello. Un edificio es, ante todo, un fin y propósito interno. Frente a él están, como medios, los distintos elementos; como material, el hierro, la madera y la piedra. Los elementos son empleados para trabajar estos materiales: el fuego, para fundir el hierro; el aire, para atizar el fuego; el agua, para poner en movimiento las ruedas, cortar la madera, etc. El resultado es que el aire, que cooperó, es contenido por la casa, y lo mismo el agua de la lluvia y el estrago del fuego, en la parte en que la casa es incombustible. Las piedras y las vigas obedecen a la gravedad, propenden a caer y hundirse, pero mediante ellas se alzan altas

paredes. Los elementos son, pues, usados conforme a su naturaleza y cooperan a un resultado, por el cual son limitados. De igual modo se satisfacen las pasiones. Se desarrollan a sí mismas y desarrollando sus fines, conforme a su determinación natural, levantan el edificio de la sociedad humana, en el cual han proporcionado al derecho y al orden poder contra ellas. En la vida diaria vemos que existe un derecho, que nos protege; y este derecho se da por sí mismo, es una manera sustancial de obrar los hombres, modo de obrar que, frecuentemente, va dirigido contra los intereses y fines particulares de los hombres. En cada caso particular, los hombres persiguen sus fines particulares contra el derecho universal; obran libremente. Pero ese elemento sustancial universal, el derecho, no por eso es menoscabado. Así sucede también en el orden universal. Aquí las pasiones son un ingrediente y lo racional el otro. Las pasiones son el elemento activo. En modo alguno son siempre opuestas a la moralidad; antes bien, realizan lo universal. Por lo que toca a lo moral, en las pasiones, es cierto que estas tienden al propio interés y así aparecen por una parte malas y egoístas. Sin embargo, lo activo es siempre individual: yo soy lo que soy en la acción; es mi fin el que trato de cumplir. Pero este fin puede ser un fin bueno, un fin universal. El interés puede, sin duda, ser un interés enteramente particular; pero de esto no se sigue que sea contrario al universal. Lo universal debe realizarse mediante lo particular.

La pasión se considera como algo que no es bueno, que es más o menos malo; el hombre —se dice— no debe tener pasiones. La palabra pasión no es, empero, justa para lo que quiero expresar aquí. Me refiero aquí, en general, a la actividad del hombre, impulsada por intereses particulares, por fines especiales, o, si se quiere, por propósitos egoístas, de tal suerte que estos ponen toda la energía de su voluntad y carácter en dichos fines, sacrificándoles los demás fines posibles, o, mejor dicho, todo lo demás. Este contenido particular está tan unido a la voluntad del hombre, que la determina totalmente y resulta inseparable de ella; de este modo es lo que es. El individuo es, como tal, algo que existe; no es el hombre en general (pues este no existe), sino un hombre determinado. El carácter expresa igualmente esta determinación de la volun-

tad y de la inteligencia. Pero el carácter comprende, en general, todas las particularidades y maneras de conducirse en las relaciones privadas, etc.; no es una determinación particular puesta en la realidad y la actividad. Por tanto, cuando diga: pasión, entenderé la determinación particular del carácter, por cuanto estas determinaciones de la voluntad no tienen solamente un contenido privado, sino que son el elemento impulsor y activo de los actos universales. No se hablará aquí de los propósitos en el sentido de interioridades impotentes, con las cuales los caracteres débiles se desorientan y paren ratones].

Decimos, pues, que nada se ha producido sin el interés de aquellos cuya actividad ha cooperado. Y si llamamos pasión al interés en el cual la individualidad entera se entrega —con olvido de todos los demás intereses múltiples que tenga y pueda tener— y se fija en el objeto con todas las fuerzas de su voluntad, y concentra en este fin todos sus apetitos y energías, debemos decir que *nada grande* se ha realizado en el mundo *sin pasión*. La pasión es el lado subjetivo, y por tanto formal, de la energía de la voluntad y de la actividad —cuyo contenido o fin queda todavía indeterminado—; lo mismo que en la propia convicción, en la propia evidencia y certeza. Lo que importa entonces es el contenido que tenga mi convicción, e igualmente el fin que persiga la pasión, y si el uno o el otro es de naturaleza verdadera. Pero a la inversa, sí lo es, entonces, para que entre en la existencia, para que sea real, hace falta el factor de la voluntad subjetiva, que comprende todo eso: la necesidad, el impulso, la pasión, lo mismo que la propia evidencia, la opinión y la convicción.

De esta explicación sobre el segundo momento esencial de la realidad histórica de un fin en general, resulta que —si de pasada nos fijamos en el Estado— un Estado estará bien constituido y será fuerte en sí mismo cuando el interés privado de los ciudadanos esté unido a su fin general y el uno encuentre en el otro su satisfacción y realización. Esta proposición es sumamente importante por sí. Pero en el Estado hacen falta muchas organizaciones y el descubrimiento de instituciones adecuadas, con largas luchas del intelecto, para que el Estado llegue a la conciencia de lo que está conforme con el fin; y también son necesarias luchas con los intereses particulares

y con las pasiones y una difícil y larga educación, para que se produzca aquella unificación de los fines. El momento de esta unificación constituye en la historia de un Estado el período de su florecimiento, de su virtud, de su fuerza y de su dicha. *Pero la historia universal* no comienza con *ningún fin consciente* —como sucede en los grupos humanos particulares, donde el impulso sencillo de la conciencia tiene el fin consciente de asegurar su vida y propiedad, y más tarde, una vez llevada a cabo la convivencia, el fin se determina más precisamente en el de conservar la ciudad de Atenas o la de Roma, etc., y la labor sigue determinándose más precisamente aun en cada una de las dificultades o necesidades que surgen—. La historia universal comienza con su fin general: que el concepto del espíritu sea satisfecho solo en sí, esto es, como naturaleza. Tal es el impulso interno, más íntimo, inconsciente. Y todo el asunto de la historia universal consiste, como ya se advirtió, en la labor de traerlo a la conciencia. Presentándose así en la forma de ser natural, de voluntad natural, eso que se ha llamado el lado subjetivo, o sea, las necesidades, el impulso, la pasión, el interés particular, como también la opinión y la representación subjetiva, existen por sí mismos. Esta inmensa masa de voluntades, intereses y actividades son los *instrumentos* y medios del espíritu universal, para cumplir su fin, elevarlo a la conciencia y realizarlo. Y este fin consiste sólo en hallarse, en realizarse a sí mismo y contemplarse como realidad. Ahora bien, esto de que las vidas de los individuos y de los pueblos, al buscar y satisfacer sus propios fines, sean a la vez el *medio* y el *instrumento de algo superior* y más amplio, de algo que ellas no saben y que realizan inconscientes, esto es lo que podría ser puesto en cuestión y ha sido puesto en cuestión y ha sido negado también muchas veces y difamado y despreciado como fantasía, como filosofía. Pero ya he explicado esto desde el principio y he expresado nuestro supuesto o creencia de que *la razón rige el mundo* y, por tanto, ha regido y rige también la historia universal —creencia que, como se ha dicho también, será solo el resultado y no tiene aquí mayores pretensiones—. Todo lo demás está subordinado y sirve de medio a esto, que es lo más general y sustancial en sí y por sí. Pero, además, esta razón es inmanente en la exis-

tencia histórica y se realiza en ella y mediante ella. La *unión* de lo universal, que es en sí y por sí, y de lo particular, de lo subjetivo, y la afirmación de que ella sola es la verdad, son tesis de naturaleza *especulativa* y están tratadas en la lógica, en esta forma general. Pero en el curso mismo de la historia universal, como curso aún en movimiento, el lado subjetivo, la conciencia, no sabe todavía cuál es el puro y último fin de la historia, el concepto del espíritu; en efecto, este no es todavía el contenido de su necesidad e interés. Pero, aunque sin conciencia de ello, el fin universal reside en los fines particulares y se cumple mediante estos. Como el lado especulativo de este nexo pertenece a la lógica, según queda dicho, no puedo dar ni desarrollar aquí su concepto, esto es, hacerlo *concebible,* como suele decirse. Pero trataré de hacerlo imaginable y más claro mediante ejemplos.

Dicho nexo implica que, en la historia universal y mediante las acciones de los hombres, surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente. Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención. Pongamos como ejemplo análogo el de un hombre que incendia la casa de otro, en venganza, quizá justa, esto es, a causa de una ofensa injusta. Surge aquí una relación entre el hecho inmediato y otras circunstancias, que son externas por sí y que no pertenecen a aquel hecho, tomado inmediatamente en sí mismo. Este hecho, escuetamente, consiste en acercar, por ejemplo, una pequeña llama a un punto de una viga. Lo que con ello no ha sido hecho, se hace luego por sí mismo. El punto incendiado de la viga está unido con los demás puntos; la viga está unida a la armadura de la casa entera, y esta a otras casas, y se produce un gran incendio que consume la propiedad de muchos otros hombres, distintos de aquél contra quien la venganza estaba dirigida; acaso cuesta incluso la vida a muchas personas. Esto no estaba ni en el hecho inmediato ni en la intención del que tal hizo. Pero la acción contiene, además, otra determinación general. En la intención del autor solo era una venganza contra un individuo, destruyendo su propiedad. Pero la acción es además un delito, y este

implica su castigo. Esto no habrá estado en la conciencia y, menos aún, en la voluntad del autor; pero tal es su hecho en sí, lo universal y sustancial del hecho, realizado por el hecho. Se puede retener de este ejemplo que, en la acción inmediata, puede haber algo más que en la voluntad y conciencia del autor. Pero este ejemplo enseña, además, que la sustancia de la acción, y por consiguiente la acción misma, se vuelve contra aquel que la ejecutó, se convierte en un contragolpe que le abate, que anula la acción, en cuanto es un crimen, y restablece el derecho en su vigencia. No hemos de insistir en este aspecto del ejemplo; este aspecto pertenece al caso especial. Ya dije que iba a poner solo un ejemplo análogo.

Pero quiero indicar algo que aparecerá posteriormente en su lugar y que, como propiamente histórico, contiene aquella unión de lo universal y lo particular, aquella unión de una determinación necesaria por sí y un fin aparentemente casual, en la forma más peculiar, en la que nos importa esencialmente. César, hallándose en peligro de perder la posición —si no todavía preponderante, al menos igual— a que se había elevado junto a los demás que se hallaban a la cabeza del Estado, temió sucumbir a los que estaban en trance de hacerse sus enemigos, los cuales, aunque perseguían sus fines personales, tenían además en su favor la constitución formal del Estado y, con ella, el poder del orden externo jurídico. Los combatió, pues, con el interés de conservarse a sí mismo y de mantener su posición, honores y seguridad; pero su triunfo sobre ellos fue a la vez la conquista del imperio todo, puesto que el poder de aquellos hombres era el dominio sobre las provincias del Imperio romano. De este modo fue César poseedor individual del poder del Estado, con menoscabo de la forma constitucional de este. Pero lo que así le facilitó el cumplimiento de su fin —que en un principio era negativo—, la hegemonía, Roma, fue a la vez una determinación necesaria en la historia de Roma y en la del mundo; de suerte que no satisfizo solo su particular fin, sino que su labor obedeció a un instinto que realizó aquello que en sí y por sí se hallaba en el tiempo. Estos son los grandes hombres de la historia, los que se proponen fines particulares que contienen lo sustancial, la voluntad del espíritu universal. Este contenido es su

verdadero poder y reside en el instinto universal inconsciente del hombre. Los grandes hombres se sienten interiormente impulsados, y este instinto es el apoyo que tienen contra aquellos que emprenden el cumplimiento de tal fin en su interés. Los pueblos se reúnen en torno a la bandera de esos hombres que muestran y realizan lo que es su propio impulso inmanente.

[Lo que un pueblo es, los elementos que se distinguen en un pueblo, es cosa que pertenece al fenómeno general. El otro principio de este fenómeno general es la individualidad. Y ambos principios pertenecen juntos a la realidad de la idea. En el pueblo, en el Estado, importa la esencia de ambos aspectos, la modalidad de su separación y unión. Este es el proceso vivo mediante el cual vive la idea. La idea es primeramente algo interno e inactivo, algo irreal, pensado, representado; es lo interno en el pueblo. Y aquello mediante lo cual este algo general se exterioriza para realizarse en la actividad del individuo, que traslada lo interno a la realidad y que hace que eso que se llama falsamente realidad, la mera exterioridad, sea conforme a la idea.

La individualidad misma, mientras no es espiritual o no está educada, puede incluirse en esa mera exterioridad. El individuo lo es tanto más verdaderamente cuanto más fuertemente está adherido, por su totalidad, a lo sustancial y cuanto más enérgicamente está la idea impresa en él. Esta relación de lo universal con la subjetividad es lo importante. Lo importante es que lo interno de la conciencia del pueblo se manifieste fuera y que el pueblo tenga conciencia de lo verdadero, como ser eterno en sí y por sí, como esencial. Este desarrollo de la conciencia viva, mediante el cual se conoce el ser en sí y por sí, no existe en su recto modo, en la forma de la universalidad. Cuando la voluntad es meramente interna y está adormecida, es mera voluntad natural; todavía no ha encontrado lo racional. Lo justo, el sentido de lo justo como tal, no existe aún para ella. Sólo cuando los individuos conocen sus fines existe la verdadera moralidad. Debe ser conocido lo inmóvil, el motor inmóvil, como dice Aristóteles, que es lo que mueve a los individuos. Para que sea este el motor, es menester que el sujeto se haya desarro-

llado por sí, hasta convertirse en libre peculiaridad. Es menester, pues, que este eterno inmóvil llegue a la conciencia y, además, que los sujetos individuales sean libres, independientes por sí. Consideramos aquí a los individuos en su pueblo, como hemos de considerar en la historia universal a los pueblos que se han desarrollado por sí mismos.

La idea tiene en sí misma el destino de saberse a sí misma, de la actividad. Es la vida eterna de Dios en sí mismo, por decirlo así, antes de la creación del mundo; es el nexo lógico. Le falta todavía la forma del ser en la inmediatez. Es primeramente lo universal, interno y representado. Pero lo segundo es: que la idea debe dar un paso más y hacer justicia a la antítesis, que al principio existe en ella idealmente; esto es, debe poner, afirmar la diferencia. Así se distingue la idea en su modo libre, universal, en el cual permanece en sí misma, y la idea como reflexión en sí, puramente abstracta. Por cuando la idea universal aparece así por un lado, determina el otro lado como su ser formal para sí, como libertad formal, como unidad abstracta de la conciencia de sí mismo, como infinita reflexión en sí, como infinita negatividad; un yo, que se opone a toda realización como átomo, el extremo de la contraposición, lo contrario de la entera plenitud de la idea. La idea universal es, por tanto, plenitud sustancial por un lado y abstracción del libre albedrío por otro. Dios y el todo se han escindido y cada uno se ha afirmado como otro; pero el ser cognoscente, el yo, está de modo tal que para él también existe lo otro. Si se desarrolla esto se encuentra contenida en ello la creación de espíritus libres, del mundo, etc. Ese otro, el átomo, que es a la vez multiplicidad, es lo finito en general. Es por sí solamente la exclusión de lo otro, que, por consiguiente, tiene en él sus límites, sus barreras, y, por tanto, también es algo finito. Esta reflexión en sí, la conciencia individual de sí mismo, es lo otro frente a la idea general y, por tanto, en absoluta finitud.

Esta finitud, ápice de la libertad, este saber formal, es —en relación con la dignidad de Dios como idea absoluta que conoce lo que debe ser— el terreno en que nace el elemento espiritual del saber, como tal, y, por tanto, también el lado de lo absoluto, el lado de su realidad, aunque solo formal. El

problema profundo de la metafísica es comprender el nexo absoluto de esta antítesis. Para el yo, lo otro es lo divino, y así existe la religión; pero además, en la forma de lo otro, como mundo en general, es el ámbito universal de lo finito. El yo es, en este ámbito, su propia finitud; por este lado se concibe como finito y, de este modo, es el punto de vista de los fines finitos, del fenómeno. La reflexión en sí, esa libertad, es abstractamente el momento formal de la actividad de la idea absoluta. El que se conoce a sí mismo, primeramente se quiere a sí mismo y se quiere en todo; esta su subjetividad, que se conoce a sí misma, debe existir en toda objetividad. Tal es la certeza de sí mismo; y puesto que la subjetividad no tiene otro contenido, esta certeza debe llamarse el impulso de la razón —del mismo modo que en la piedad solo se trata de que el sujeto se salve—. El yo no se quiere primeramente a sí mismo como ser que conoce, sino como ser finito, en su inmediatez; y esta es la esfera de su fenómeno. Se quiere en su particularidad. Tal es el punto en el cual las pasiones residen, y en que la individualidad realiza su particularidad. Una vez que se halla en estado de realizar su finitud, se ha duplicado; y reconciliándose de este modo el átomo con su opuesto, los individuos tienen eso que se llama *felicidad*. Pues feliz se dice a aquel que se halla en armonía consigo mismo. Se puede tomar también la felicidad como punto de vista en la consideración de la historia; pero la historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas vacías. En la historia universal hay, sin duda, también satisfacción; pero esta no es lo que se llama felicidad, pues es la satisfacción de aquellos fines que están sobre los intereses particulares. Los fines que tienen importancia, en la historia universal, tienen que ser fijados con energía, mediante la voluntad abstracta. Los individuos de importancia en la historia universal que han perseguido tales fines se han satisfecho, sin duda, pero no han querido ser felices.

b) Los individuos como conservadores. Hay que considerar este momento de la actividad abstracta como el lazo, como el término medio entre la idea universal (que reside en la recámara del espíritu) y lo externo, que saca a la idea de su inte-

rioridad y la traslada a la exterioridad. Lo universal, al exteriorizarse, se individualiza. Lo interno por sí sería algo muerto, abstracto; mediante la actividad se convierte en algo existente. A la inversa, la actividad eleva la objetividad vacía y hace de ella la manifestación de la esencia que existe en sí y por sí. Hasta aquí hemos considerado un aspecto en la escisión de la idea; su división en la idea y el átomo (pero átomo que se piensa). Este existe para otro y el otro existe para él. Hay que concebirlo, por tanto, en sí como actividad, como infinita inquietud. En cuanto lo consideramos como un esto, tiene un aspecto unilateral y recibe una expresión extrema. Siendo algo a que puede aplicarse el pronombre *esto*, se halla colocado, por una parte, en primera fila; pero es a la vez también lo inmediato, a quien corresponde introducirlo todo en la materia, en lo universal, y extraerlo de ella, para que la voluntad absoluta sea conocida y realizada. Este infinito impulso hacia la unidad, esta tendencia a reducir el dualismo, es el otro aspecto de la escisión. El punto de vista de la finitud consiste en la actividad individual que da existencia a lo universal, realizando sus determinaciones. Un lado consiste aquí en la actividad como tal, por cuanto los individuos tienden a cumplir su voluntad real finita y a procurarse el goce de su particularidad. Pero el otro lado es que aquí se transparentan en seguida fines universales: el bien, el derecho, el deber. Donde esto no ocurre tenemos el punto de vista de la rudeza, del capricho; el cual hemos de pasar aquí por alto. En la universalización de lo particular consiste la esencia de la educación del sujeto para la moralidad y el medio de dar validez a la moralidad. Lo universal en las cosas particulares es el bien particular, lo que existe como moral. Su producción es una conservación, por cuanto que conservar es siempre producir; no es simple duración. Esta conservación, la moral, el derecho vigente, es algo determinado; no es el bien en general, lo abstracto. El deber reclama la defensa de esta determinada patria; no de una cualquiera. Aquí está la regla para la actividad moral de los individuos; aquí están los *deberes* y las leyes bien conocidos de todo individuo; esto es lo objetivo en la posición de cada cual. Pues una cosa tan vacía como el bien por el bien no tiene lugar en la realidad viva. Cuando se quiere obrar, no

sólo hay que querer el bien, sino que se necesita saber si el bien es esto o aquello. Los contenidos buenos y malos, justos e injustos, están determinados, para los casos habituales de la vida privada, en las leyes y costumbres de un Estado. No hay ninguna dificultad en saberlo.

El valor de los individuos descansa, pues, en que sean conformes al espíritu del pueblo, en que sean representantes de este espíritu, pertenezcan a una clase, en los negocios del conjunto. Y para que haya libertad en el Estado es preciso que esto dependa del albedrío del individuo, y que no sea una división en castas la que determine a qué menester ha de consagrarse cada cual. La *moralidad* del individuo consiste, además, en cumplir los deberes de su clase. Y esto es cosa fácil de saber; los deberes están determinados por la clase. Lo sustancial de semejante relación, lo racional, es conocido; está expreso en aquello que se llama precisamente el deber. Es inútil trabajo investigar lo que sea el deber. La inclinación a considerar la moral como algo dificultoso puede considerarse más bien como el deseo de dar de lado a los propios deberes. Todo individuo tiene su clase y sabe lo que es una conducta justa y honrada. Considerar difícil el discernir lo justo y bueno en las circunstancias ordinarias de la vida privada; creer que es signo de moralidad superior el descubrir muchas dificultades y escrúpulos en ella, es cosa que debe atribuirse a la mala o perversa voluntad, que busca rodeos para eludir sus deberes, los cuales no son difíciles de conocer. Debe tenerse al menos por una ociosidad del espíritu reflexivo, a quien una voluntad raquítica no da mucho que hacer y que, por tanto, se entretiene consigo mismo perdiéndose en la complacencia moral. La naturaleza de una relación, en la que lo moral es determinante, consiste en lo que es sustancial y en lo que indica el deber. La naturaleza de la relación entre padres e hijos indica sencillamente el deber de portarse conforme a ella. O en la relación jurídica: si yo debo dinero a alguien, con arreglo al derecho he de obrar conforme a la naturaleza de la cosa y devolver el dinero. No hay en esto la menor dificultad. La vida civil constituye el terreno del deber. Los individuos tienen su función asignada y, por tanto, su deber señalado, y su moralidad consiste en portarse conforme a este deber.

La unión, pues, de ambos extremos, la realización de la idea universal en la realidad inmediata y el encumbramiento de la individualidad hasta la verdad universal, tiene lugar, ante todo, bajo el supuesto de la diversidad e indiferencia recíprocas de ambos lados. Los sujetos activos tienen fines finitos e intereses particulares en su actividad; pero son también seres cognoscentes y pensantes. El contenido de sus fines está, pues, entrelazado con determinaciones universales y esenciales del derecho, del bien, del deber, etc. Los simples apetitos, la barbarie y crudeza de la voluntad caen fuera del teatro y de la esfera de la historia universal. Estas determinaciones universales, que son a la vez directivas para los fines y las acciones, tienen un contenido determinado. Todo individuo es hijo de su pueblo, en un estadio determinado del desarrollo de este pueblo. Nadie puede saltar por encima del espíritu de su pueblo, como no puede saltar por encima de la tierra. La tierra es el centro de la gravedad. Cuando nos representamos un cuerpo abandonando este su centro, nos lo representamos flotando en el aire. Igual sucede con los individuos. Pero el individuo es conforme a su sustancia por sí mismo. Ha de traer en sí a la conciencia y ha de expresar la voluntad de este pueblo. El individuo no inventa su contenido, sino que se limita a realizar en sí el contenido sustancial.

c) *Los individuos históricos.* Pero frente a este contenido universal, que cada uno ha de actualizar con una actividad, mediante la cual se conserva el conjunto de la moralidad, existe un segundo contenido universal, que se expresa en la historia grande y que plantea la dificultad de conducirse conforme a la moralidad. Anteriormente se ha indicado, al hablar de la progresión de la idea, de dónde surge este contenido universal. No puede caer dentro de la comunidad moral; en esta puede acontecer algo que sea contrario a su contenido universal: un vicio, un engaño, etc., y es reprimido. Pero, en cambio, un conjunto moral, por cuanto es algo limitado, tiene otra universalidad superior, sobre sí. Este algo superior es el que quebranta al inferior. El tránsito de una forma espiritual a la otra consiste precisamente en que la forma universal antecedente queda anulada, como algo particular, por el pensa-

miento. La forma superior, posterior, es el género próximo de la anterior especie, por decirlo así, y existe interiormente, pero todavía no se ha hecho válida; esto es lo que hace vacilar y quebranta la realidad existente.

La conservación de un pueblo o Estado y la conservación de las esferas ordenadas de su vida es un momento esencial en el curso de la historia. Y la actividad de los individuos consiste en tomar parte en la obra común y ayudar a producirla en sus especies particulares; tal es la conservación de la vida moral. Pero el otro momento consiste en que el espíritu de un pueblo vea quebrantada su consistencia por haber llegado a su total desarrollo y agotamiento; es la prosecución de la historia universal, del espíritu universal. No aludimos aquí a la posición de los individuos, dentro del conjunto moral, ni a su conducta moral, ni a sus deberes, sino que tratamos solo de la continuación, prosecución, autoelevación del espíritu a un concepto superior de sí mismo. Pero esta se halla enlazada con una decadencia, con una disolución, destrucción de la realidad precedente, que su concepto se había formado. Esta destrucción acontece, por una parte, en el desarrollo interno de la idea; pero, por otra parte, esta idea es, a su vez, una idea hecha, y los individuos son sus autores y llevan a cabo su realización. Aquí es justamente donde surgen las grandes colisiones entre los deberes, las leyes, los derechos existentes, reconocidos, y ciertas posibilidades que son opuestas a este sistema, lo menoscaban e incluso destruyen sus bases y realidad, y a la vez tienen un contenido que puede parecer también bueno y en gran manera provechoso, esencial y necesario. Estas posibilidades se hacen, empero, históricas; encierran un contenido universal de distinta especie que el que constituye la base de la existencia de un pueblo o un Estado. Este contenido universal es un momento de la idea productora, un momento de la verdad que tiende y aspira a sí misma.

Los grandes individuos en la historia universal son, pues, los que aprehenden este contenido universal superior y hacen de él su fin; son los que realizan el fin conforme al concepto superior del espíritu. En este sentido hay que llamarlos *héroes*. No hallan su fin y su misión en el sistema tranquilo y ordenado, en el curso consagrado de las cosas. Su justificación

no está en el estado existente, sino que otra es la fuente de donde la toman. Tómanla del espíritu, del espíritu oculto, que llama a la puerta del presente, del espíritu todavía subterráneo, que no ha llegado aún a la existencia actual y quiere surgir, del espíritu para quien el mundo presente es una cáscara, que encierra distinto meollo del que le corresponde. Ahora bien, todo cuanto discrepa de lo existente: propósitos, fines, opiniones, los llamados ideales, todo esto es por igual distinto de lo existente. Los aventureros de toda índole tienen ideales semejantes y su actividad se endereza hacia representaciones contrarias a las circunstancias existentes. Pero el hecho de que esas representaciones, esos buenos motivos, esos principios universales sean distintos de los existentes, no basta a justificarlos. El fin verdadero es exclusivamente aquel contenido al cual el espíritu interno se ha elevado mediante su absoluto poder; y los individuos que cuentan en la historia universal son justamente aquellos que no han querido ni realizado una mera figuración u opinión, sino lo justo y necesario, y que saben que lo que estaba en el tiempo, lo que era necesario, se ha revelado en su interior.

Se puede distinguir aquí entre los fines del individuo histórico y la concepción de que tales fines son solo momentos en la idea universal. Esta concepción es peculiar de la filosofía. Los hombres históricos no deben tenerla; pues son hombres prácticos. Pero saben y quieren su obra, porque está en el tiempo y es lo que ya existe en el interior. Su misión ha sido saber esta noción universal, la fase necesaria y suprema de su mundo, hacer de ella su fin y poner su energía en ella. Han sacado de sí mismos lo universal que han realizado; pero este no ha sido inventado por ellos, sino que existe eternamente y se realiza mediante ellos y es honrado con ellos. Parecen haberlo sacado simplemente de sí mismos, porque lo sacan del interior, de una fuente que antes no existía; las nuevas circunstancias del mundo, los hechos que llevan a cabo, aparecen como productos suyos, como interés y obra suya. Pero tienen el derecho de su parte, porque son los clarividentes; saben lo que es la verdad de su mundo, de su tiempo, lo que es el concepto, lo universal que viene; y los demás, como se ha dicho, se congregan en torno a su bandera, porque ellos expresan lo

que está en el tiempo. Son los más clarividentes de su mundo y los que mejor saben lo que debe hacerse; lo que hacen es lo justo. Los demás les obedecen necesariamente, porque sienten esto. Sus discursos y sus acciones son lo mejor que podía decirse y hacerse. Por eso los grandes individuos históricos son solo comprensibles en su lugar; y lo único digno de admiración en ellos es que se hayan convertido en órganos de este espíritu sustancial. Esta es la verdadera relación del individuo con su sustancia universal. De aquí sale todo; esta sustancia es el único fin y poder, lo único querido por tales individuos, lo que en ellos busca su satisfacción y se realiza en ellos. Precisamente por esto tienen esos héroes poder en el mundo. Por cuanto su fin se ajusta al fin del espíritu existente en sí y por sí, el derecho absoluto está de su parte. Pero es un derecho de una naturaleza enteramente peculiar.

El estado del mundo no es todavía conocido; el fin es producirlo. Este es el fin de los hombres históricos, y en ello encuentran su satisfacción. Se dan cuenta de la impotencia que hay en lo que todavía es actual, en lo que aún brilla y que sólo aparentemente es aún la realidad. El espíritu, que se ha ido transformando en el interior, que ha surgido, que está en trance de aparecer, y cuya conciencia ya no se encuentra satisfecha en el mundo presente, no ha encontrado todavía, mediante esta insatisfacción, lo que quiere; lo que quiere no existe aún afirmativamente, y el espíritu está, por tanto, en la fase negativa. Los individuos históricos son los que les han dicho a los hombres lo que estos quieren. Es difícil saber lo que se quiere. Se puede, en efecto, querer algo y estar, sin embargo, en el punto de vista negativo; y no estar satisfecho. Puede faltar muy bien la conciencia de lo afirmativo. Pero aquellos individuos lo sabían de tal suerte, que lo que ellos querían era lo afirmativo. Por de pronto estos individuos se satisfacen a sí mismos, no obran en modo alguno para satisfacer a los demás. Si quisieran hacer esto, tendrían harto que hacer; pues los demás no saben lo que el tiempo quiere, ni lo que quieren ellos mismos. Pero es empresa imposible resistir a aquellos individuos históricos, que son irremediablemente impulsados a realizar su obra. Esta es entonces lo justo; y los demás, aunque no opinen que esto es lo que ellos que-

rían, adhieren a ello, y lo admiten; sienten un poder sobre ellos mismos, aunque les aparezca como exterior y extraño y vaya contra la conciencia de su supuesta voluntad. Pues el espíritu progresivo constituye el alma interior de todos los individuos; y es también esa inconsciente interioridad que los grandes hombres les traen a la conciencia. Es lo que ellos quieren verdaderamente. Por esto el gran hombre ejerce un poder al que se entregan los demás, incluso contradiciendo su voluntad consciente. Los demás siguen a este conductor de almas, porque sienten que en él está el irresistible poder de su propio espíritu interno].

d) El destino de los individuos. Si arrojamos una mirada al destino de estos individuos históricos, vemos que han tenido la fortuna de ser los apoderados o abogados de un fin, que constituye una fase en la marcha progresiva del espíritu universal. Pero como sujetos, distintos de esa su sustancia, [no han sido lo que se dice comúnmente dichosos. Tampoco quisieron serlo, sino solo cumplir su fin; y la consecución de su fin se ha realizado mediante su penoso trabajo. Han sabido satisfacerse y realizar su fin, el fin universal. Han tenido la audacia de tomar sobre sí ese fin tan grande, contra todas las opiniones de los hombres. No es, por tanto, la dicha lo que eligen, sino el esfuerzo, la lucha, el trabajo por su fin. Cuando llegan a alcanzar su fin, no pasan al tranquilo goce, no son dichosos. Lo que son, ha sido su obra. Esta su pasión ha constituido el ámbito de su naturaleza, todo su carácter. Alcanzado el fin, semejan cáscaras vacías, que caen al suelo. Quizá les ha resultado amargo el llevar a cabo su fin; y en el momento en que lo han conseguido, o han muerto jóvenes, como Alejandro, o han sido asesinados, como César, o deportados, como Napoleón. Cabe preguntar: ¿Qué han logrado para sí? Lo que han logrado es su concepto, su fin, eso mismo que han realizado. Ni ganancia alguna, ni tranquilo goce. Los que estén necesitados de consuelo pueden sacar de la historia este consuelo horrible: que los hombres históricos no han sido lo que se llama felices; de felicidad solo es susceptible la vida privada, que puede encontrarse en muy distintas circunstancias externas. Necesitada de consuelo está empero la envidia, a

quien lo grande y elevado enoja y que se esfuerza por empequeñecerlo y encontrar defecto en ello, y solo encuentra soportable la existencia de semejante superioridad, cuando sabe que el hombre grande no ha sido feliz. Gracias a esto cree el envidioso establecer un equilibrio entre él y el héroe. De este modo se ha demostrado suficientemente, en los tiempos modernos, que los príncipes no son felices en sus tronos; por eso los toleramos en ellos y encontramos soportable que no nosotros, sino ellos, sean reyes. El hombre libre, en cambio, no es envidioso; reconoce gustoso a los grandes individuos y se alegra de su existencia.

Pero los grandes hombres llevan tras de sí todo un séquito de envidias, que les reprochan como faltas sus pasiones. De hecho cabe aplicar a su vida externa la forma de la pasión y hacer resaltar especialmente el lado moral del juicio, diciendo que sus pasiones los han impulsado. Sin duda, fueron hombres de pasiones, esto es, tuvieron la pasión de su fin y pusieron todo su carácter, todo su genio y naturaleza en este fin. Lo en sí y por sí necesario aparece aquí, por tanto, en la forma de la pasión. Aquellos grandes hombres parecen seguir sólo su pasión, sólo su albedrío; pero lo que quieren es lo universal. Este es su *páthos*. La pasión ha sido justamente la energía de su yo. Sin ella no hubiesen podido hacer absolutamente nada.

El fin de la pasión y de la idea es, por tanto, uno y el mismo. La pasión es la unidad absoluta del carácter con lo universal. El modo como aquí el espíritu, en su particularidad subjetiva, se identifica con la idea, es, por decirlo así, algo animal.

El hombre que realiza algo grande, pone toda su energía en ello. No tiene la mezquindad de querer esto o aquello; no se disipa en tantos y cuantos fines, sino que está entregado totalmente a su verdadero gran fin. La pasión es la energía de este fin y la determinante de esta voluntad. Hay una especie de impulso, casi animal, en el hecho de que el hombre ponga así su energía en una cosa. Esta pasión es lo que llamamos también entusiasmo. Sin embargo, usamos la expresión entusiasmo solo cuando los fines son de naturaleza más ideal y universal. El hombre político no es entusiasta; necesita tener esa clara perspicacia, que no suele ser atributo de los entusiastas. La pasión es la condición para que algo gran-

de nazca del hombre; no es pues inmoral. Cuando este entusiasmo es de naturaleza verdadera, es a la vez frío. La teoría abraza de una ojeada aquello por lo cual son realizados estos fines verdaderos.

Es de advertir además que los hombres históricos, por el hecho de haber alcanzado su gran fin, que es necesario para el espíritu universal, no solo se han satisfecho a sí mismos, sino que han adquirido otras cosas exteriores. Han realizado su fin personal al mismo tiempo que el universal. Estos son inseparables. El fin universal y el héroe, ambos se satisfacen. Se puede separar este lado de la propia satisfacción del lado del fin alcanzado; se puede demostrar que los grandes hombres han buscado su fin propio y aun afirmar que *solo* han buscado este fin propio. Estos hombres han obtenido, en efecto, gloria y honores; han sido reconocidos por sus contemporáneos y la posteridad, salvo que hayan sido víctimas de la manía crítica, principalmente de la envidia. Pero es absurdo creer que se pueda hacer algo, sin querer recibir satisfacción en ello. Lo subjetivo, como algo meramente particular y que tiene meros fines finitos y particulares, ha de someterse, sin duda, a lo universal. Pero en la medida en que lo subjetivo realiza la idea, es en sí mismo lo que conserva lo sustancial.

La vulgaridad psicológica es la que hace esta separación. Dando a la pasión el nombre de ambición y haciendo con ello sospechosa la moral de aquellos hombres, presenta las *consecuencias* de lo que han hecho como sus *fines,* y rebaja los hechos mismos al nivel de *medios.* Aquellos hombres —dice— han obrado solo por afán de gloria o afán de conquista. Así, por ejemplo, las aspiraciones de Alejandro son consideradas como afán de conquista, como algo subjetivo; no son pues el bien. Esta consideración, llamada psicológica, sabe explicar así todas las acciones, hasta dentro del corazón, dándoles la forma subjetiva según la cual sus autores lo han hecho todo por alguna pasión, grande o pequeña, por una *ambición* y no han sido por tanto hombres morales. Alejandro de Macedonia conquistó parte de Grecia y luego Asia; por tanto, tuvo *ambición* de conquista, obró por afán de gloria, por afán de conquista; y la prueba de que estas pasiones le impulsaron es que hizo cosas que dan gloria. ¿Qué maestro de escuela no

ha demostrado muchas veces ampliamente que Alejandro Magno y Julio César fueron impulsados por tales pasiones, siendo por tanto hombres inmorales? De lo cual se sigue en seguida que él, el maestro de escuela, es un hombre excelente, mejor que Alejandro y César, puesto que no posee tales pasiones; y lo prueba no conquistando el Asia, ni venciendo a Darío ni a Poro, sino viviendo tranquilo y dejando vivir a los demás. Estos psicólogos se entregan también principalmente a la consideración de las particularidades que atañen a las grandes figuras históricas en sus vidas privadas. El hombre necesita comer y beber; está en relación con amigos y conocidos; tiene sentimientos y arrebatos momentáneos. Aquellos grandes hombres han tenido también estas particularidades; han comido, han bebido, han preferido este manjar o este vino a aquel otro o al agua. No hay grande hombre para su ayuda de cámara, dice un conocido refrán. Y yo he añadido[1] —y Goethe[2] lo ha repetido dos años después—: no porque el grande hombre no sea un héroe, sino porque el ayuda de cámara es el ayuda de cámara. El ayuda de cámara le quita las botas al héroe, le ayuda a acostarse, sabe que le gusta el champagne, etc. Para el ayuda de cámara no hay héroes; sólo los hay para el mundo, para la realidad, para la historia. Las personalidades históricas, si son servidas en la historiografía por tales ayudas de cámara psicológicas, salen malparadas. Quedan niveladas y en la misma línea, o más bien un par de peldaños por debajo, de la moralidad que anima a esos finos conocedores de hombres. El Tersites homérico, que critica a los reyes, es una figura de todos los tiempos. Sin duda, no recibe en todos los tiempos los garrotazos que recibió en los tiempos homéricos. Pero la envidia, la obstinación es el dardo que lleva clavado en el cuerpo; y el gusano indestructible que le corroe es el tormento de ver que sus excelentes avisos y admoniciones resultan infructuosos en el mundo. Cabe ver con alegría maligna el sino del tersitismo.

[1] En la obra *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1989, p. 489.

[2] En *Afinidades electivas*, II parte, cap. V, Espasa Calpe, Madrid, 1927. *El diario de Otilia.*

En esta cicatería psicológica hay, por lo demás, una contradicción. Se reprocha al hombre histórico el honor y la fama, como si esta hubiese sido su fin. Por otro lado se afirma que lo que tales hombres quieren hacer necesita la aprobación de los demás, esto es: se afirma que la voluntad subjetiva de esos hombres debe ser respetada por los demás. Ahora bien, el honor y la fama contienen precisamente esa aprobación que se exige, ese reconocimiento de que lo querido por aquellos hombres era lo justo. Los individuos históricos se han fijado un fin que era de hecho la voluntad interna de los hombres. Y sin embargo, justamente esa aprobación que se ha exigido, es objeto de censura después que ha tenido lugar, y se acusa a esos hombres de haber querido el honor y la gloria. Puede replicarse a esto, que el honor y la gloria no importaban nada a aquellos hombres, pues habían despreciado lo ordinario, lo hasta entonces considerado, lo que flota en la superficie. Sólo por esto han realizado su obra; de lo contrario habrían permanecido como el común de los hombres y otros habrían hecho lo que el espíritu quería.

Pero entonces se les inculpa de *no* haber buscado el reconocimiento de los hombres, de haber despreciado su opinión. Sin duda su gloria ha procedido del desprecio por lo admitido. Por cuanto lo nuevo que traen al mundo es su propio fin, han sacado de sí mismos su representación de él y lo que realizan es su fin. De este modo están satisfechos. Lo han querido contra la oposición de los demás; y en ello encuentran su satisfacción. Los grandes hombres han querido su fin, para satisfacerse a sí mismos, no para satisfacer las buenas intenciones de los demás. De estas no han sabido nada. Si hubiesen trabajado al dictado de los demás, habrían cometido una limitación y una equivocación. Mejor que nadie lo sabían ellos. César tenía la representación justa de lo que la república romana significaba, a saber: que las leyes estaban ahogadas por la *auctoritas* y la *dignitas,* y que era necesario poner término a esto, que es el albedrío particular. Y pudo llevarlo a cabo, porque era lo justo. Si hubiese seguido a Cicerón, no habría sido nada. César sabía que la república era una mentira, que los discursos de Cicerón eran vanos, que había que crear otra forma en vez de esta forma huera, y que la forma

que él trajo era la necesaria. Estos individuos históricos, atentos a sus grandes intereses, han tratado sin duda ligera, frívola, atropelladamente y sin consideración otros intereses y derechos sagrados, que son, por sí mismos, dignos de consideración. Su conducta está expuesta por ello a la censura moral. Pero hay que entender de otro modo la posición de estos hombres. Una gran figura que camina, aplasta muchas flores inocentes, destruye por fuerza muchas cosas, a su paso.

El interés particular de la pasión es, por tanto, inseparable de la realización de lo universal; pues lo universal resulta de lo particular y determinado, y de su negación. Lo particular tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir. Los fines particulares se combaten uno a otro y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular se produce lo universal. Este no perece. La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto *el ardid de la razón;* la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño. Pues el fenómeno tiene una parte nula y otra parte afirmativa. Lo particular es la mayoría de las veces harto mezquino, frente a lo universal. Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos. César hubo de realizar lo necesario, el derrocamiento de la podrida libertad. Pereció en esta lucha; pero lo necesario subsistió: la libertad sucumbió, conforme a la idea, bajo los sucesos externos].

e) El valor del individuo. Si consentimos en ver sacrificadas las individualidades, sus fines y su satisfacción; si admitimos que la felicidad de los individuos sea entregada al imperio del poder natural, y por lo tanto, de la casualidad, a que pertenece; si nos avenimos a considerar los individuos bajo la categoría de los medios, hay sin embargo en ellos un aspecto que vacilamos en contemplar solo desde este punto de vista (incluso frente al punto de vista supremo), porque no es en absolu-

to un aspecto subordinado, sino algo en sí mismo eterno y divino. Es la moralidad y la religiosidad. Ya cuando se habló de que los individuos realizan el fin de la razón, hube de indicar que el aspecto subjetivo de ellos, su interés, el interés de sus necesidades e impulsos, de sus opiniones y evidencias, aunque es el lado formal, tiene, sin embargo, un derecho infinito a ser satisfecho. Cuando hablamos de un medio, nos lo representamos primeramente como algo exterior al fin, algo que no tiene parte alguna en el fin. Pero en realidad, aun ya las cosas naturales, incluyendo los seres inanimados más comunes que son usados como medios, han de ser de tal índole que sirvan al fin, han de tener algo que les sea común con el fin. Los hombres no se comportan nunca, en ese sentido completamente exterior, como medios para el fin de la razón. A la vez que este, y con ocasión de este, satisfacen también los fines de su particularidad, fines que son distintos, por el contenido, del fin de la razón. Pero no solo esto, sino que además *participan* en aquel fin de la razón y, precisamente por esto, son fines en sí. No son, pues, fines solo formalmente, como los seres vivos en general, cuya vida individual, por su contenido, es algo subordinado a la vida humana y usado legítimamente como medio, sino que son también *fines en sí*, de acuerdo con el contenido de lo que es el fin. En esta determinación está comprendido todo aquello que no podemos menos de considerar ajeno a la categoría de medio: la moralidad y la religiosidad. El hombre es fin en sí mismo, por lo divino que hay en él; lo es por eso que hemos llamado desde el principio la razón y, por cuanto esta es activa en sí y determinante de sí misma, la libertad. Y decimos, sin poder entrar en mayores desarrollos, que la religiosidad y la moralidad tienen precisamente aquí su terreno y su fuente, y, por consiguiente, son superiores por sí a la necesidad y a la casualidad externa. Pero no ha de olvidarse que solo hablamos aquí de moralidad y religiosidad, por cuanto existen en los individuos, y por consiguiente, por cuanto están entregadas a la libertad individual. En este sentido, la debilidad, la ruina y perdición moral y religiosa, es debido a la culpa de los individuos mismos.

El sello del alto destino absoluto del hombre es que *sabe* lo que es bueno y malo, que es suya la *voluntad* del bien o del

mal; en una palabra: que puede tener culpa no sólo del mal, sino también del bien, culpa no por esto, ni tampoco por aquello, ni por todo lo que él es y es en él, sino culpa por el bien y el mal inherente a su libertad individual. Sólo el animal es verdaderamente, en absoluto, inocente. Pero para evitar o rechazar todas las confusiones que suelen ocurrir acerca de esto (por ejemplo, que con esto se rebaja y menosprecia eso que se llama inocencia, o sea, la ignorancia misma del mal) se necesitaría una exposición extensa, tan extensa, que sería por fuerza un tratado completo sobre la libertad.

Mas para considerar el destino que la virtud, la moralidad y la religiosidad tienen en la historia, no necesitamos caer en la letanía de las quejas de que a los buenos y piadosos les va frecuentemente o casi siempre mal en el mundo y en cambio a los malos y perversos les va bien. Por ir bien suelen entenderse muchas cosas, entre ellas la riqueza, el honor externo y otras semejantes. Pero cuando se habla de lo que es un fin existente en sí y por sí, no puede hacerse de semejante bienandanza o malandanza de estos o aquellos individuos, un factor del orden racional universal. Con más razón que la mera dicha y circunstancias dichosas de los individuos se exige del fin universal que los fines buenos, morales y justos hallen bajo él y en él su cumplimiento y seguridad. Lo que hace a los hombres moralmente *descontentos* —descontento de que se envanecen— es que se refieren a fines más generales por su contenido, y los tienen por lo justo y lo bueno, especialmente hoy en día los ideales de instituciones políticas; y el gusto de inventar ideales, dándose con ello alta satisfacción, no encuentra que el presente corresponda a sus pensamientos, principios y axiomas. Los hombres oponen a la existencia la noción de lo que debe ser, de lo que es justo en la cosa. Lo que demanda aquí satisfacción no es el interés particular, ni la pasión, sino la razón, el derecho, la libertad. Y, armada de este título, esta exigencia alza la cabeza y no solo se siente fácilmente descontenta del estado y los acontecimientos del mundo, sino que se subleva contra ellos. Para apreciar este sentimiento y estas concepciones, habría que entrar en la investigación de dichas exigencias, de esas evidencias y opiniones asertó-

ricas. Nunca como hoy se han establecido tantos principios ni pensamientos tan generales ni tan llenos de pretensión sobre estos puntos. Si la historia suele presentarse principalmente como una lucha de pasiones, cabe decir que, en nuestro tiempo, aunque las pasiones no faltan, la historia revela por una parte, preponderantemente, una lucha de pensamientos autorizados, y por otra, una lucha de pasiones e intereses subjetivos, acogidos bajo el título de esas altas autoridades. Estas exigencias, *hechas en* nombre de lo señalado como determinación de la razón, fin absoluto, libertad consciente de sí, valen pues por ello como fines absolutos, lo mismo que la religión y la moralidad.

Llegaremos en seguida al Estado, que es el objeto a que se refieren esas exigencias. En lo tocante a la degeneración, al menoscabo y decadencia de los fines y estados religiosos y morales en general, bastará con decir —volveremos posteriormente a un examen más detallado de esto— que aquellos poderes espirituales están sin duda justificados absolutamente, pero que sus formas, su contenido y su desarrollo, hasta llegar a la realidad, pueden ser de naturaleza limitada, siendo lo interno y universal de ellos infinito, y que, por consiguiente, pueden estar en una relación natural externa y sometida a la contingencia. Por esto son, bajo este aspecto, también perecederos y están expuestos a la decadencia y al menoscabo. La religión y la moralidad, justamente por ser esencias universales, tienen la propiedad de existir en el alma individual con arreglo a su concepto, o sea, verdaderamente; aunque no hayan sido en ella empleadas por la educación y aplicación a formas más desarrolladas. La religiosidad, la moralidad de una vida limitada —la de un pastor o un labrador— en su concentrada intimidad, en su limitación a pocas y muy simples relaciones de la vida, tiene un valor infinito, el mismo valor que la religiosidad y moralidad de un conocimiento desarrollado y de una existencia rica por la amplitud de sus relaciones y actividades. Este centro interno, esta simple región del derecho a la libertad subjetiva, este hogar de la voluntad, de la resolución y de la acción, ese contenido abstracto de la conciencia moral, eso en que está encerrada la culpa y el valor del individuo, su

eterno tribunal, permanece intacto y sustraído al estruendo de la historia universal; y no solo de los cambios exteriores y temporales, sino también de aquellos que la absoluta necesidad del concepto mismo de libertad lleva consigo. Pero en general hay que dejar sentado que lo que en el mundo es legítimamente noble y magnífico, tiene algo superior sobre sí. El derecho del espíritu universal está sobre todas las legitimidades particulares. Comparte estas, pero sólo condicionalmente, por cuanto dichas legitimidades forman parte del cometido del espíritu, aunque están también unidas al particularismo.

Esto puede bastar por lo que se refiere a los medios de que el espíritu universal se vale para la realización de su concepto. Estos medios, en sentido simple, abstracto, son la actividad de los sujetos, en los cuales está la razón como su esencia sustancial, que es en sí, pero también como su fondo que, por de pronto, es aún oscuro y está oculto para los sujetos. Pero el tema se hace más confuso y difícil cuando tomamos los individuos, no solamente como activos, no solamente con sus fines particulares, limitados a tal o cual individuo, sino más concretamente con el contenido determinado de su religión y moralidad, determinaciones que tienen parte en la razón, y, por tanto, también en su absoluta justificación. La relación de un mero medio para un fin desaparece entonces. Los puntos de vista capitales sobre la relación del fin absoluto del espíritu, han sido examinados brevemente.

3. EL MATERIAL DE LA REALIZACIÓN

a) *El Estado.* El tercer punto es: ¿cuál es el fin que ha de ser realizado con estos medios? O sea: ¿cuál es la configuración del fin en la realidad? Se ha hablado del medio; pero la realización de un fin subjetivo y finito implica además el factor de un *material* que tiene que existir o ser producido. La cuestión es, por tanto: ¿cuál es el material en que se verifica el fin último de la razón?

[Los cambios de la vida histórica suponen algo en que se producen. Ya hemos visto que se hacen mediante la volun-

tad subjetiva. El primer elemento vuelve a ser aquí, por tanto, el sujeto mismo, las necesidades del hombre, la subjetividad en general. Lo racional adviene a la existencia en el material del saber y querer humanos. Hemos considerado ya la voluntad subjetiva; hemos visto que tiene un fin, que es la verdad de una realidad, precisamente por cuanto es una gran pasión histórica. Como voluntad subjetiva en pasiones limitadas, es dependiente, y solo puede satisfacer sus fines particulares dentro de esta dependencia. Pero, como hemos demostrado, tiene también una vida sustancial, una realidad, con la que se mueve en lo esencial y que toma por fin de su existencia. Ahora bien, eso esencial, la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal, es el orbe moral y, en su forma concreta, el *Estado*. Éste es la realidad en la cual el individuo tiene y goza su libertad, pero por cuanto sabe, cree y quiere lo universal. El Estado es, por tanto, el centro de los restantes aspectos concretos: derecho, arte, costumbres, comodidades de la vida. En el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente. Pero esto no debe entenderse en el sentido de que la voluntad subjetiva del individuo se realice y goce de sí misma mediante la voluntad general, siendo esta un medio para aquella. Ni tampoco es el Estado una reunión de hombres, en la que la libertad de los individuos tiene que estar limitada. Es concebir la libertad de un modo puramente negativo el imaginarla como si los sujetos que viven juntos limitaran su libertad de tal forma que esa común limitación, esa recíproca molestia de todos, solo dejara a cada uno un pequeño espacio en que poder moverse. Al contrario, el derecho, la moralidad y el Estado son la única positiva realidad y satisfacción de la libertad. El capricho del individuo no es libertad. La libertad que se limita es el albedrío referido a las necesidades particulares.

Sólo en el Estado tiene el hombre existencia racional. Toda educación se endereza a que el individuo no siga siendo algo subjetivo, sino que se haga objetivo en el Estado. Un individuo puede, sin duda, hacer del Estado su medio, para alcanzar esto o aquello; pero lo verdadero es que cada uno quiera la cosa misma, abandonando lo inesencial. El hombre debe cuanto es al Estado. Sólo en este tiene su esencia. Todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual, la tiene

mediante el Estado. La realidad espiritual del hombre consiste en que, como se sabe, sea para él objetiva su esencia, esto es, lo racional, tenga para él la razón una existencia objetiva e inmediata. Solo así es el hombre una conciencia; sólo así participa en la costumbre, en la vida jurídica y moral del Estado. La verdad es la unidad de la voluntad general y la voluntad subjetiva; y lo universal está en las leyes del Estado, en las determinaciones universales y racionales.

La voluntad subjetiva, la pasión, es el factor activo, el principio realizador; la idea es lo interno; el Estado es la vida moral realizada. Pues el Estado es la unidad de la voluntad universal y esencial con la subjetiva; y esto es la moralidad. El individuo que vive en esta unidad, tiene una vida moral, tiene un valor, que solo consiste en esta sustancialidad. Antígona dice en la obra de Sófocles: los mandatos divinos no son de ayer ni de hoy, no; viven sin término y nadie sabría decir de cuándo son. Las leyes de la moralidad no son contingentes; son lo racional mismo. El fin del Estado consiste en que lo sustancial tenga validez, exista y se conserve en las acciones reales de los hombres y en sus intenciones. La existencia de este orbe moral es el interés absoluto de la razón; y en este interés de la razón se funda el derecho y el mérito de los héroes fundadores de los Estados, por imperfectos que hayan sido. El Estado no existe para los fines de los ciudadanos. Podría decirse que el Estado es el fin y los ciudadanos son sus instrumentos. Sin embargo, esta relación de fin y medio no es aquí la adecuada, pues el Estado no es una abstracción que se oponga a los ciudadanos, sino que estos son elementos, en los cuales, como en la vida orgánica, ningún miembro es fin ni medio. Lo divino del Estado es la idea, tal como existe sobre la tierra.

La esencia del Estado es la vida moral. Esta consiste en la unificación de la voluntad general y de la voluntad subjetiva. La voluntad es actividad; y esta, en la voluntad subjetiva, tiene su contrario en el mundo exterior. El principio de la voluntad es el ser por sí; pero esto implica exclusión y finitud. La afirmación de que el hombre no tiene límites en la voluntad, pero sí los tiene en el pensamiento, es falsa. Justamente es verdad lo contrario. Si se concibe, en cambio, la

voluntad en la forma en que existe esencialmente y en sí y por sí, deberá considerársela como libre de la oposición al mundo exterior, y como algo completamente universal en este aspecto. La voluntad es entonces un poder en sí misma, la esencia del poder universal, de la naturaleza y del espíritu. Esta esencia puede considerarse como «el Señor» —el Señor de la naturaleza y del espíritu—. Pero este sujeto, el Señor, es asimismo algo que existe frente a otra cosa. El poder, como poder absoluto, no es, en cambio, señor sobre otra cosa, sino señor sobre sí mismo, reflexión en sí mismo, personalidad. Esta reflexión sobre sí es simple referencia a sí; es un ser. El poder, reflejado de ese modo sobre sí mismo, es inmediata realidad. Esta, empero, es saber, y más concretamente, es el que sabe; y este es el individuo humano. El espíritu universal existe esencialmente como conciencia humana. El hombre es esta existencia, este «ser por sí» del conocimiento. El espíritu que se sabe a sí mismo, que existe para sí como sujeto, consiste en realizarse como algo inmediato, como algo que es; y entonces es la conciencia humana.

El hábito de obrar según una voluntad universal y proponerse por fin un fin universal, es lo que prevalece en el Estado. Aun en el Estado rudimentario hay sumisión de una voluntad a otra. Pero esto no significa que el individuo no tenga por sí una voluntad, sino que no es válida su voluntad particular. Los caprichos y los gustos no tienen validez. Ya en dicho estado político grosero se renuncia a la voluntad particular; y la voluntad universal es lo esencial. Ahora bien, la voluntad particular, al ser así reprimida, se vuelve hacia sí misma. Este es el primer momento necesario para la existencia de lo universal, el elemento del saber, del pensamiento, que aparece aquí en el Estado. El arte y la religión solo pueden existir en este terreno, es decir, en el Estado. Los pueblos que nosotros consideramos son los que se han organizado racionalmente. En la historia universal solo puede hablarse de los pueblos que forman un Estado. No debemos figurarnos que un Estado pueda surgir en una isla desierta, en la soledad. Todos los grandes hombres se han formado, sin duda, en el aislamiento; pero solo por cuanto elaboraban para sí lo que el Estado había creado

ya. Lo universal no debe ser simplemente el término a que el individuo se refiere; debe ser una realidad, y como tal existe en el Estado. Es lo que tiene validez. La interioridad es aquí a la vez realidad. Sin duda la realidad es multiplicidad externa; pero aquí está comprendida en universalidad.

La idea universal se manifiesta en el Estado. Respecto al término de fenómeno o *manifestación,* es de advertir que no tiene aquí el mismo significado que en su representación habitual. En esta separamos la fuerza y la manifestación, como si aquella fuese lo esencial y esta lo inesencial y externo. Pero en la categoría de la fuerza no hay aún una determinación concreta. En cambio, donde está el espíritu, el concepto concreto, la manifestación misma es lo esencial. El distintivo del espíritu es su acto, su actuosidad. El hombre es su acto, es la serie de sus actos, es aquello para lo cual se ha hecho. El espíritu es, por tanto, esencialmente energía, y en él no se puede hacer abstracción de la manifestación. La manifestación del espíritu es su determinación; y este es el elemento de su naturaleza concreta. El espíritu que no se determina es una abstracción del intelecto. La manifestación del espíritu es su autodeterminación; y esta manifestación hemos de considerarla bajo la forma de Estados e individuos.

Llamamos Estado al individuo espiritual, al pueblo, por cuanto está en sí articulado, por cuanto es un todo orgánico. Esta denominación se halla expuesta a la ambigüedad, porque con las palabras Estado y derecho del Estado, designamos habitualmente solo el sector político, a diferencia de la religión, la ciencia y el arte. Pero aquí se toma el Estado en un sentido más amplio, tal como usamos también la expresión de reino, cuando designamos la manifestación de lo espiritual. Concebimos, pues, un pueblo como un individuo espiritual y no subrayamos en él principalmente el aspecto exterior, sino que destacamos eso que hemos llamado espíritu del pueblo, esto es, la autoconciencia de su verdad y de su esencia y lo que para él mismo es la verdad en general, las potencias espirituales que viven en ese pueblo y lo gobiernan. Lo universal que se destaca y se hace consciente en el Estado, la *forma* bajo la cual se produce cuanto existe, eso es lo que constituye la *cultura* de una nación. Pero el *contenido* determinado que recibe esta forma

de universalidad y que está encerrado en la realidad concreta del Estado, es el *espíritu mismo del pueblo.* El Estado real se halla animado por ese espíritu, en todos sus asuntos particulares: guerras, instituciones, etc. Este contenido espiritual es fijo y sólido; está enteramente sustraído al arbitrio, a las particularidades, a los caprichos, a la individualidad, a la contingencia. Lo entregado a estas fuerzas no constituye en nada la naturaleza del pueblo; es como el polvo que flota y se cierne sobre una ciudad o un campo, pero sin afectarle esencialmente. Ese contenido espiritual constituye la esencia del individuo, como constituye el espíritu del pueblo. Es el lazo sagrado que une los hombres, los espíritus[3]. Toda dicha privada y todo arbitrio privado depende de una y la misma vida, de un mismo gran objeto, de un mismo gran fin, de un mismo gran contenido.

El Estado es, por tanto, el objeto inmediato de la historia universal. En el Estado alcanza la libertad su objetividad y vive en el goce de esta objetividad. Pues la ley es la objetividad del espíritu y la voluntad en su verdad; y sólo la voluntad que obedece a la ley es libre, pues se obedece a sí misma y permanece en sí misma, y es, por tanto, libre. Por cuanto el Estado, la patria, es una comunidad de existencia; por cuanto la voluntad subjetiva del hombre se somete a las leyes, desaparece la oposición entre la libertad y la necesidad. Necesario es lo racional, como sustancia; y somos libres por cuanto lo reconocemos como ley y lo seguimos como sustancia de nuestra propia esencia. La voluntad objetiva y la subjetiva se reconcilian así y constituyen uno y el mismo todo imperturbable. Pues la moralidad del Estado no es la intelectual, la refleja, en que domina la propia convicción; esta es más asequible al mundo moderno, mientras la verdadera y antigua radica en que cada cual se atenga a su deber. Un ciudadano ateniense hacía por instinto, digámoslo así, lo que le correspondía. Pero si reflexiono sobre el objeto de mi acto, he de tener conciencia de que mi voluntad debe cooperar. La moralidad es, empero, el deber, el derecho sustancial, la segunda naturaleza, como se la ha llamado con razón, pues la primera naturaleza del

[3] Goethe, *Las estaciones* 76, «¿Qué es sagrado? Lo que enlaza muchas almas...».

hombre es su ser inmediato y animal].

b) El estado de derecho. Queda indicada la naturaleza del Estado. A la vez hemos recordado que en las teorías de nuestro tiempo hay sobre esto diversos errores en curso, que pasan por verdades fehacientes y se han convertido en prejuicios. Solo algunos indicaremos; aquéllos principalmente que están en relación con el fin de nuestra historia.

El primero que encontramos es la negación directa de nuestro concepto, según el cual el Estado es la realización de la libertad; o sea, la tesis de que el hombre es libre por naturaleza, pero se ve obligado a limitar esta libertad natural en la sociedad y en el Estado, en que entra a la vez necesariamente. Es totalmente exacto que el hombre es libre por naturaleza, en el sentido de que lo es con arreglo a su concepto, y, precisamente por ello, con arreglo a su naturaleza propia, esto es, *en sí;* la naturaleza de un objeto significa, sin duda, tanto como su concepto. Pero también se entiende por naturaleza (y se sobreentiende en aquella tesis) el modo de ser el hombre en su existencia puramente natural e inmediata. En este sentido se admite un estado de naturaleza, en el cual se representa al hombre como poseedor de sus derechos naturales, en el ilimitado ejercicio y goce de su libertad. Esta hipótesis no pretende precisamente tener valor histórico; si se quisiera tomar en serio, fuera difícil probar que semejante estado existe en los tiempos presentes o ha existido en alguna parte en el pasado. Se puede probar, sin duda, que existen estados de salvajismo; pero se presentan unidos a las pasiones de la crueldad y la violencia, y ligados además, por primitivos que sean, con instituciones sociales de las que se dice que limitan la libertad. Esta hipótesis es uno de esos productos nebulosos que la teoría engendra, una representación que fluye necesariamente de la teoría y a la cual se presta existencia, sin poder justificarla históricamente.

[Se suele comenzar la historia con un estado de naturaleza, el estado de la inocencia. Según nuestro concepto del espíritu, este primer estado del espíritu es un estado sin libertad, en que el espíritu como tal no es real. La otra tesis tiene por base un equívoco. Si la palabra naturaleza designa la esencia, el concepto de una cosa, entonces el estado de naturaleza, el

derecho natural es el estado y el derecho que corresponden al hombre con arreglo a su concepto, con arreglo al concepto del espíritu. Pero no es lícito confundir esto con lo que es el espíritu en su estado natural. Este es el estado donde falta la libertad e impera la intuición sensible: *exeundum est statu naturae* (Spinoza[4]). Por eso no empezaremos con las tradiciones que se refieren al estado primitivo de la humanidad, como, por ejemplo, las mosaicas, sino que las tomaremos en el momento en que se cumple la profecía contenida en ellas. Sólo entonces tienen existencia histórica; antes no estaban recogidas todavía en la cultura de los pueblos].

El estado de naturaleza es, en su concepto, igual al que encontramos empíricamente en la existencia. La libertad como idealidad de lo inmediato y natural no es inmediata ni natural, sino que necesita ser adquirida y ganada mediante una disciplina infinita del saber y del querer. Por lo cual, el estado de naturaleza es más bien el estado de la injusticia, de la violencia, del impulso natural desatado, de los hechos y los sentimientos inhumanos. Hay, sin duda, una limitación, debida a la sociedad y al Estado; pero es una limitación de esos obtusos sentimientos y rudos impulsos, como también del capricho reflexivo y de las necesidades que proceden de la educación, del capricho y de la pasión. Esta limitación desaparece cuando surge la conciencia y la voluntad de la libertad, tal como esta es verdaderamente, o sea, racionalmente y según su concepto. Con arreglo a este concepto, pertenecen a la libertad el derecho y la moralidad, y estos son en sí y por sí esencias, objetos y fines universales, que deben ser hallados por la actividad del pensamiento, el cual se distingue de la sensibilidad y se desarrolla frente a la sensibilidad. Y el pensamiento los incorpora ante todo a la voluntad sensible, en contra de esta misma voluntad. Este es el eterno equívoco: conocemos la libertad solo en el sentido formal y subjetivo, haciendo abstracción de esos sus objetos y fines esenciales; así el impulso, el apetito y la pasión —que solo constituyen un

[4] B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, cap. XVI, Künrath-J. Rieuwertsz, Hamburgi-Amsterdam, 1670.

contenido propio del individuo particular, como tal—, así el arbitrio y el capricho se confunden con la libertad, y su limitación con una limitación de la libertad. Pero semejantes limitaciones son más bien, sin embargo, las condiciones de donde surge la liberación; y la sociedad y el Estado son más bien situaciones en que la libertad se realiza.

En segundo término hay que mencionar otra representación que se opone a que el derecho se desarrolle en forma legal. El estado *patriarcal* es considerado, en conjunto, o, por lo menos en algunos de sus aspectos, como la relación en que el elemento moral y afectivo encuentra su satisfacción al mismo tiempo que el jurídico, y en que la justicia misma se ejerce verdaderamente en unión de aquel elemento moral, y con arreglo a su contenido. El estado patriarcal tiene por base la relación familiar, que expresa la primitiva moralidad. La del Estado es la segunda, conscientemente desarrollada. La relación patriarcal es una situación de tránsito, en que la familia ha prosperado, hasta convertirse en tribu o pueblo y el vínculo ha cesado de ser de amor y de confianza para convertirse en una relación de *servicio*. Hay que referirse ante todo a la moralidad *familiar*. La familia es una persona; sus miembros, o han enajenado recíprocamente su personalidad y por tanto también la relación jurídica y demás intereses particulares y egoísmos (los padres), o todavía no la han adquirido (los hijos, que se hallan aún en el estado de naturaleza indicado antes). Constituyen, por tanto, una unidad de sentimiento, de amor, de confianza y de fe recíprocas. En el amor el individuo tiene la conciencia de sí en la conciencia del otro; se ha enajenado y con esta recíproca enajenación ha adquirido al otro como se ha adquirido a sí mismo, formando uno con el otro. Los demás intereses, las necesidades, los negocios externos de la vida, así como la perfección interior de ellos mismos, en atención a los hijos, constituyen un fin común. El espíritu de la familia, los penates, son *un* ente tan sustancial como el espíritu de un pueblo en el Estado; y la moralidad no consiste, en ninguno de los casos, en el sentimiento, la conciencia y la voluntad de la personalidad y los intereses individuales. Pero esta unidad es en la familia esencialmente una unidad sentimental, que permanece dentro de

la naturaleza. El Estado debe respetar sumamente el amor a la familia; gracias a la familia tiene por miembros individuos que son morales por sí (pues como personas no lo son) y que aportan al Estado el sólido fundamento de sentirse unos con un todo. Pero la ampliación de la familia hasta formar una comunidad patriarcal rebasa el lazo de la consanguinidad, el aspecto natural del fundamento; y más allá de este los individuos entran necesariamente en el estado de la personalidad.

Considerar el estado patriarcal en toda su amplitud nos llevaría, entre otras cosas, a examinar la forma de la teocracia. El cabeza de la tribu patriarcal es también su sacerdote. Cuando la familia no está separada todavía de la sociedad y del Estado, la separación de la religión y la familia no se ha verificado todavía, tanto menos cuanto que la propia piedad familiar es una intimidad del sentimiento. [Sin duda hay en el mundo semejantes situaciones; y también hay Estados que surgen en parte de la unión de familias. La familia es también un todo moral. Pero aquí el espíritu existe en el modo del amor. También cada miembro de la familia se sabe miembro del todo y no trabaja egoístamente para sí, sino para la familia entera. Pero el espíritu del Estado es distinto de esta moralidad, es distinto del espíritu de los penates. No es el espíritu en la forma del amor, del sentimiento, sino de la conciencia del querer y del saber. El Estado considera lo universal como un mundo natural. Las costumbres aparecen como un modo inmediato de la existencia moral. Pero un Estado implica leyes y esto significa que las costumbres no existen meramente en la forma inmediata, sino como algo conocido, en la forma de lo universal. Lo espiritual del Estado consiste en que en él es conocido lo universal. El individuo obedece a las leyes y sabe que tiene su libertad en esta obediencia; obedece, en efecto, en ellas a su propia voluntad. De este modo existe aquí una unidad querida y conocida. En el Estado, por tanto, los individuos son independientes, pues son sujetos que saben, esto es, contraponen su yo a lo universal. En la familia esta independencia no existe; es un impulso natural el que liga a sus miembros. Sólo en el Estado existen con reflexión sobre sí mismos. En el Estado surge esta separación: que lo objetivo para los indivi-

duos queda contrapuesto a ellos y ellos obtienen en cambio su independencia. El momento de la racionalidad consiste en que el Estado es algo concreto en sí.

c) El Estado y la religión. Hay que considerar más detalladamente las ulteriores determinaciones del espíritu del pueblo; cómo se diferencia en sí y la manifestación, esencialmente necesaria, en que el espíritu precisamente se actualiza y se determina a sí mismo y mediante la cual es espíritu en general. Al hablar de un pueblo, hemos de exponer las potencias en que su espíritu se particulariza. Estas potencias particulares son la religión, la constitución, el sistema jurídico con el derecho civil, la industria, el arte y la ciencia, el aspecto militar, el lado de la valentía, mediante todo lo cual cada pueblo se distingue de los demás. El carácter general de nuestras consideraciones se interesa principalmente por la relación de estos distintos factores. Todos los aspectos que aparecen en la historia de un pueblo están en la más estrecha relación. La historia de un pueblo no es otra cosa que la expresión del concepto que el espíritu tiene de sí en las distintas esferas en las cuales el espíritu se vierte. Esto significa que su Estado, su religión, su arte, su derecho, su relación con otras naciones, todo esto, son las esferas en que se realiza el concepto que el espíritu tiene de sí mismo; son las esferas en que el espíritu llega a verse, a conocerse como un mundo presente, a tenerse ante sí, como el artista obedece al impulso de poner su esencia ante sí y de gozarse a sí mismo en su obra. Los productos del espíritu del pueblo comprenden, como queda dicho, su religión, etc.; pero comprenden, además, sus destinos mismos y sus hechos, los cuales no son otra cosa que la expresión de este su concepto. La religión de un pueblo, sus leyes, su moralidad, el estado de las ciencias, de las artes, de las relaciones jurídicas, sus restantes aptitudes, su industria, la satisfacción de sus necesidades físicas, todos sus destinos y sus relaciones de paz y guerra con sus vecinos, todo esto se halla en la más íntima rela-

[5] Charles de Secondat, Barón de la Brède y de Montesquieu, se refiere al libro *De l'esprit des lois*, 2 vols., Genève, 1748.

ción. Este es un punto de vista que Montesquieu[5] singularmente ha afirmado y tratado de desarrollar y exponer con gran talento. Es muy importante en muchos sentidos. Así, por ejemplo, la religión india es incompatible con la libertad espiritual de los europeos; y constituciones políticas que están con frecuencia muy alejadas unas de otras, resultan incompatibles con otra religión. Pero, por otra parte, es este un principio muy trillado. Habitualmente se usan gran cantidad de expresiones de este modo, llenando con ellas páginas y libros enteros, sin un contenido real. Hay pueblos en los cuales muchas artes se encuentran en un alto grado de perfección, como los chinos y los indios. Aquellos inventaron la pólvora, pero no supieron usarla. Entre estos la poesía ha producido flores magníficas, sin que hayan progresado el arte, la libertad, ni el derecho. Mas si se juzgara superficialmente, por dichas producciones, que su cultura debió ser igual en todos sus aspectos, se vería cuán mal entendido puede ser aquel principio. Lo que importa es determinar qué relación existe realmente. Pero no se ha atendido, sin embargo, a esto, como si las distintas esferas se limitaran a estar en general relación entre sí. Ahora bien, esas esferas se basan en un principio, están determinadas por un espíritu que las llena todas. Este principio de un pueblo es su *conciencia de sí mismo;* es la fuerza que actúa en los destinos de los pueblos. Los aspectos de la cultura de un pueblo son las relaciones del espíritu consigo mismo. El espíritu da forma a los pueblos; y solo conociéndolo podemos conocer estas relaciones. Lo sustancial del espíritu de un pueblo debe considerarse como Hermes, que guía las almas a los infiernos; es el guía y conductor de todos los individuos del pueblo. Este es el contenido de la representación según la cual es importante tener ante sí a los individuos].

La vida del Estado en los individuos se ha llamado la *moralidad*. El Estado, las leyes y las instituciones son suyas; suyos son los derechos, la propiedad exterior sobre la naturaleza, el suelo, las montañas, el aire y las aguas, esto es, la comarca, la patria. La historia de este Estado, sus hechos y los hechos de sus antepasados son suyos, viven en su memoria, han producido lo que actualmente existe, le pertenecen. Todo es su posesión, lo mismo que todo es poseído por él, pues constituye su

sustancia, su ser. Su representación está ocupada por todo ello, y su voluntad es la voluntad de estas leyes y de esta patria. Si se le pregunta a un inglés [dirá de sí y de sus conciudadanos que son hoy dueños de las Indias orientales y del océano, que poseen el comercio mundial, que tienen un Parlamento y tribunales jurados, etc. Estos hechos constituyen el sentimiento que el pueblo tiene de sí]. Este conjunto espiritual en un ente, es el *espíritu* de un pueblo. Siendo espiritual y comprendiendo todas esas determinaciones en una esencia simple, ha de fijarse ésta necesariamente como *una* potencia, como *un* ente. Atenas, por ejemplo, tiene la doble significación de ser la dudad misma, en su totalidad, y la diosa como el espíritu de esta totalidad. Los individuos le pertenecen. Cada individuo es hijo de su pueblo y a la vez —por cuanto el Estado se halla en evolución— hijo de su tiempo. Nada queda tras él, ni salta por encima de él. Esta esencia espiritual es la suya; él es un representante de ella, procede de ella y en ella reside. [Ella constituye la objetividad en cada individuo; todo lo demás es formal].

Este espíritu de un pueblo es un espíritu *determinado* y, como acabamos de decir, determinado también por la fase histórica de su evolución. Este espíritu constituye la base y el contenido de las otras formas de la conciencia, ya indicadas. [Pues el espíritu, en su conciencia de sí mismo, es necesariamente objetivo para sí; y la objetividad implica inmediatamente la aparición de diferencias, que constituyen la totalidad de las distintas esferas del espíritu objetivo, tal como el alma solo existe en cuanto sistema de sus miembros, que la producen reuniéndose en su unidad simple]. El espíritu es *una* individualidad que es representada, venerada y gozada en su esencialidad, como esencia, como Dios, en la *religión;* que es expuesta como imagen e intuición, en el *arte,* y que es concebida y conocida por el pensamiento, en la *filosofía.* La originaria identidad de su sustancia y de su contenido y objeto hace que sus formaciones estén en inseparable unidad con el espíritu del Estado. *Esta* forma del Estado solo puede coexistir con *esta* religión; y lo mismo esta filosofía y este arte, en este Estado.

Esta observación es sobremanera importante, vista la locu-

ra de nuestros tiempos, que quieren inventar y desarrollar constituciones políticas independientemente de la religión. La religión católica, aunque unida dentro del cristianismo con la protestante, no admite la justicia y moralidad internas del Estado, que residen en la intimidad del principio protestante. Aquella separación respecto del derecho político, de la constitución, es necesaria en la peculiaridad de la religión católica, que no reconoce la existencia en sí, la sustancialidad del derecho y de la moralidad. Separados así de la intimidad, del último santuario de la conciencia, del tranquilo lugar donde la religión tiene su sede, los principios e instituciones jurídico-políticos no llegan a un centro real y permanecen en la abstracción y la imprecisión.

[Hemos expuesto los dos momentos: el primero, la idea de la libertad como absoluto fin último; el segundo, el medio de que se vale, el lado subjetivo del saber y del querer, con su vida, su movimiento y su actividad. Hemos visto que el Estado es el orbe moral y la realidad de la libertad, y, por tanto, la unidad objetiva de estos dos momentos. Aunque consideramos separadamente ambos factores, es de advertir que se relacionan estrechamente y que este nexo reside en cada uno de los dos, cuando los estudiamos aisladamente. Hemos conocido la idea, por un lado, en su determinación como la libertad que se conoce y se quiere a sí misma, que se tiene así sola por fin: esto es a la vez el simple concepto de la razón y también eso que hemos llamado sujeto, la conciencia de sí mismo, el espíritu existente en el mundo. Si consideramos ahora, por otro lado, la subjetividad, encontramos que el saber y querer subjetivo es el pensamiento. Pero por cuanto mi saber y mi querer son actos de pensamiento, tienen por objeto el objeto universal, lo sustancial de lo en sí y por sí racional. Vemos, por tanto, una unión en sí, entre el factor objetivo, el concepto y el factor subjetivo. La existencia objetiva de esta unión es el Estado; el cual es, por consiguiente, la base y el centro de los demás factores concretos de la vida del pueblo: derecho, costumbres, religión, ciencia. Toda actividad espiritual tiene por único fin el hacerse consciente de esta unión, esto es, de su libertad. Entre las formas de esta unión consciente la *religión* se encuentra a la cabeza.

En ella el espíritu existente, el espíritu terrestre, llega a la conciencia del espíritu absoluto; y en esta conciencia del ser existente en sí y por sí, renuncia la voluntad del hombre a su interés particular, poniéndolo a un lado, en la piedad, en la cual ya no puede tratarse de nada particular. El hombre expresa, mediante el sacrificio, que se despoja de su propiedad, de su voluntad, de sus sentimientos particulares. La concentración religiosa del alma aparece como un sentimiento; pero, sin embargo, pasa a la reflexión. El culto es una exteriorización de la reflexión. La segunda forma de la unión de lo objetivo con lo subjetivo es el *arte*; el cual entra más en la realidad y la sensibilidad que la religión. En su actitud más digna, el arte debe representar, no sin duda el espíritu de Dios, pero sí la forma de Dios, lo divino y lo espiritual en general. Lo divino debe hacerse intuitivo mediante el arte, que lo presenta a la fantasía y a la intuición. Pero lo verdadero no llega solo a la representación y al sentimiento, como en la religión; ni tampoco solo a la intuición, como en el arte, sino también al espíritu pensante, mediante lo cual obtenemos la tercera forma de la unión, la *filosofía*. Esta es, por tanto, la forma suprema, la más libre y la más sabia.

El contenido del Estado existe en sí y por sí; es el espíritu del pueblo. El Estado real está animado por este espíritu. Pero en el Estado real hay determinados intereses, distintos negocios, guerras, instituciones, etc. Sin embargo, el hombre no ha de saber meramente de estos intereses, sino de sí mismo en ellos, y ha de alcanzar la conciencia expresa de la unidad con el espíritu universal, que existe originariamente. El espíritu real de esta conciencia, el centro de este saber, es la *religión*. Este es el primer modo de la autoconciencia; es la conciencia espiritual del espíritu nacional mismo, del espíritu universal, existente en sí y por sí, pero determinado en el espíritu de un pueblo; es la conciencia de lo verdadero, en su forma más pura e íntegra. Lo demás, que se considera como verdadero, vale para mí, por cuanto es conforme a su principio en la religión. La religión, la representación de Dios, constituye por tanto el limite universal, el fundamento del pueblo. La religión es el lugar en donde un pueblo se da la definición de lo que tiene por verdadero. La definición de un

objeto, de una ley, contiene todo lo que pertenece en sí al objeto, según su esencia; es la totalidad del objeto, su naturaleza, reducida a una simple determinación intelectual, con la cual se puede —se dice— explicar lo particular, de suerte que ella constituye el alma de todo lo particular. Así de las leyes del movimiento de los cuerpos celestes inferimos todas sus posiciones particulares.

La religión es la conciencia que un pueblo tiene de lo que es, de la esencia de lo supremo. Este saber es la esencia universal. Tal como un pueblo se representa a Dios, así se representa su relación con Dios, o así se representa a sí mismo; la religión es el concepto que el pueblo tiene de sí mismo. Un pueblo que considera como su Dios la naturaleza, no puede ser un pueblo libre; solo cuando considera a Dios como un espíritu que está sobre la naturaleza, se torna él mismo espíritu y libre. Al considerar la religión espiritual, importa saber si se conoce la verdad, la idea, solo en su separación, o en su verdadera unidad. En su separación, esto es: Dios como supremo Ser abstracto, Señor del cielo y de la tierra, que reside allá arriba, más allá de todo, y del cual la realidad humana está excluida. En su unidad, esto es: Dios como unidad de lo universal y lo particular, por cuanto en él es intuido positivamente también lo particular, en la idea de la humanización. La idea divina implica el ser de la unidad, de la universalidad del espíritu y de la conciencia real; en ella se dice que lo finito está unido con lo infinito. La infinitud del entendimiento reina cuando ambos están separados. En la religión cristiana, la idea divina se ha revelado como la unidad de las naturalezas divina y humana. Esta es la verdadera idea de la religión. A ella pertenece el culto, que no consiste en otra cosa sino en que la conciencia individual se procura su unidad con lo divino. La inteligencia moderna ha hecho de Dios una abstracción, algo más allá de la conciencia humana, un muro desnudo y férreo sobre el cual el hombre se rompe la cabeza. Pero las ideas de la razón son enteramente distintas de las abstracciones de la inteligencia.

El objeto de la religión es lo verdadero, la unidad de lo subjetivo y lo objetivo. En la religión positiva, lo absoluto vuelve empero frecuentemente a separarse de lo finito, incluso allí

donde ya es acaso llamado espíritu; pero entonces resulta un nombre vacío. Así sucede entre los judíos, entre los mahometanos y en la actual religión de la inteligencia, que se ha convertido, en este respecto, a la representación turca. Este universal abstracto puede sin duda representarse de un modo elemental, como mera obra de la naturaleza, por ejemplo, como fuego. Pero puede representarse también como un universal espiritual; así los judíos. Si el hombre se representa lo universal como la naturaleza, tenemos el panteísmo. Pero en este no hay contenido. Dios, el sujeto, desaparece, porque ya no se distingue. El otro modo es la unidad de Dios y del mundo. A este pertenecen la encarnación entre los indios, el arte griego y, en un sentido mucho más puro, la religión cristiana, donde la unidad de las naturalezas divina y humana se manifiesta en Cristo. Esta es una encarnación que no está expuesta de un modo antropomórfico e indigno de la Divinidad, sino de tal suerte que conduce a la verdadera idea de Dios.

En la filosofía de la religión debe señalarse además el desarrollo de la conciencia religiosa sobre lo que es la esencia del espíritu. A esto hemos de limitarnos aquí. Pues para nosotros es igualmente esencial tratar de los otros aspectos, de las otras formas en que el espíritu de un pueblo se diferencia. El espíritu real de esta conciencia es la religión; el arte y la ciencia pueden considerarse como aspectos y formas de dicha conciencia. El arte tiene el mismo contenido que la religión; sólo que su elemento es la intuición sensible. La ciencia *katèxochen* la filosofía, trata también el mismo objeto, pero en el elemento del pensamiento. Las otras ciencias no tienen un contenido absoluto, y para el Estado se hallan bajo el contenido finito que se refiere a las necesidades. Por tanto, donde el espíritu de un pueblo se expresa del modo más simple, es en la religión. La existencia entera del pueblo descansa en la religión.

En este sentido, la religión está en la más íntima relación con el principio del Estado. Es una representación del espíritu del Estado, en universalidad incondicionada, pero de tal modo que el espíritu real, el espíritu que tiene dicha representación, se ha despojado en ella de todas las contingencias externas. La libertad consciente sólo existe cuando cada indi-

vidualidad es conocida positivamente en la esencia divina misma. Esta libertad consciente existe entre los griegos y, más desarrollada aún, en el mundo cristiano. En este sentido se dice con razón que el Estado tiene su base en la religión. El nexo consiste en que el ser mundano es un ser temporal, un ser que se mueve en intereses particulares; por tanto, un ser relativo e injustificado, que solo alcanza justificación cuando su alma universal, su principio, está absolutamente justificado; y esto solo se verifica haciéndose consciente como determinación y existencia de la esencia de Dios. Esta es la causa de que el Estado se base en la religión. El principio del Estado tiene que ser lo inmediatamente justificado; los intereses finitos son, en cambio, algo relativo. La justificación absoluta del principio universal consiste en que sea conocido como momento, como determinación de la naturaleza divina misma. El principio del Estado, lo universal que el Estado pide, se hace consciente, pues, como absoluto, como determinación de la esencia divina misma. Oímos repetir con frecuencia, en nuestro tiempo, que el Estado se basa en la religión; pero la mayoría de las veces no se quiere decir con ello otra cosa sino que los individuos, cuando son temerosos de Dios, tanto más inclinados y dispuestos están a hacer su deber, porque la obediencia al príncipe y a la ley puede enlazarse fácilmente con el temor de Dios. Sin duda el temor de Dios, puesto que eleva lo universal sobre lo particular, puede también resolverse contra este último, hacerse fanático y atacar al Estado inflamando y destruyendo sus organismos e instituciones. Por eso el temor de Dios debe, según se dice, ser reflexivo y mantenerse en cierta frialdad, a fin de no sublevarse contra lo que debe proteger y no hacer zozobrar lo que debe conservar. Por lo menos lleva en sí la posibilidad de hacerlo.

Habiendo logrado, pues, la justa convicción de que el Estado se basa en la religión, suele darse a la religión una situación que consiste en creer que el Estado existe, pero no la religión, de manera que, para sostener el Estado, se estima necesario introducir en él la religión, a paletadas, para inculcarla en los ánimos. Es muy exacto que los hombres deben ser educados en la religión; pero no como en algo que todavía no existe. El hombre es educado en lo que es y no en lo

que no es. Pues si decimos que el Estado se basa en la religión, tiene sus raíces en la religión, esto significa esencialmente que ha salido de ella y sale de ella ahora y siempre. El Estado determinado sale de la religión determinada. Los principios del Estado deben considerarse, según se ha dicho, como válidos en sí y por sí; y sólo lo son cuando son conocidos como determinaciones de la naturaleza divina misma. Según, pues, sea la religión, así será el Estado y su constitución. El Estado ha nacido realmente de la religión; de tal modo, que el Estado ateniense y el romano solo eran posibles en el paganismo especifico de estos pueblos, lo mismo que un Estado católico tiene un espíritu distinto y una constitución distinta que un Estado protestante.

Si ese llamamiento, si esa tendencia y aspiración a implantar la religión fuera un grito de angustia y de necesidad —como lo parece con frecuencia— un grito en que se expresa el peligro de que la religión haya desaparecido del Estado o esté en trance de desaparecer por completo, ello sería un síntoma bien malo, todavía peor de lo que se figura ese grito de angustia, ya que este cree todavía que la implantación e inculcación de la religiosidad es un remedio contra el mal. Pero la religión no es cosa que se pueda implantar; sus raíces están mucho más hondas.

El Estado tiene con la religión un mismo principio común. Esta no sobreviene desde fuera, para regular el edificio del Estado, la conducta de los individuos, su relación con el Estado, sino que es la primera interioridad que en él se define y realiza. Los hombres deben ser educados en la religión; la religión ha de conservarse siempre, exactamente como la ciencia y el arte deben ser enseñados. Pero no debemos representarnos esta relación como si la religión debiera sobrevenir posteriormente; sino que el sentido es, como se ha dicho, que el Estado ha salido de una religión determinada, que tiene con la religión un mismo principio común y que, si posee una vida política, artística y científica, es porque tiene una religión.

Es fácil hacer a esto objeciones superficiales. Pero no debemos tomar un grupo humano cualquiera, al que se de el nombre de pueblo, para ver si se puede encontrar en él esta rela-

ción. Es menester tomar Estados, que hayan llegado a la madurez y pueblos que hayan prosperado hasta su completo desarrollo; no, por ejemplo, pueblos de pastores, cuya constitución es la misma en las religiones más diversas. En tan imperfectos estados no existe ese desarrollo en el cual el principio del espíritu de un pueblo se realiza y se da a conocer de un modo determinado. Un pueblo así desarrollado ha reunido en sí todas las esferas y modalidades de existencia; las cuales pueden existir también aisladamente, por cuanto un pueblo se encuentra todavía en un estado más simple, y muchos pueblos no tienen independencia o por lo menos no deben a esta su constitución y poder. Tales pueblos, en parte, no han progresado en la rica perfección de sí mismos; en parte, no tienen independencia por sí. Atenas tenía una constitución democrática; pero Hamburgo, por ejemplo, también la tiene. La religión es en ambos Estados sumamente distinta; la constitución es la misma. Esto parece ser una instancia contra lo que hemos llamado relación esencial de una religión determinada con una constitución determinada. Pero el fenómeno se explica considerando que el comercio prepondera en Hamburgo; la ciudad es independiente gracias a ello, pero no como un gran Estado europeo. Tampoco debemos considerar pueblos que tienen facultades externas, pero que todavía no han llegado a un libre desarrollo. Los Estados norteamericanos han comenzado por el mar, por el comercio; van extendiéndose hacia dentro; pero todavía no han alcanzado el desarrollo, la madurez que solo corresponde a los viejos Estados europeos.

d) Las esferas de la vida del pueblo. La religión debe, pues, considerarse como algo que se convierte necesariamente en constitución, gobierno y vida temporal. El principio universal existe en el mundo y, por tanto, debe realizarse en el mundo; pues conoce el mundo. Cuanto más hondamente se abisma en sí mismo el principio espiritual; cuanto más pura es, por tanto, la religión, tanto menos se preocupa del mundo; así sucede, por ejemplo, en la religión cristiana. La religión se distingue de la *filosofía* en que aquella ordena la indiferencia hacia los honores, hacia el valor y la propiedad, mientras que esta participa

más del mundo y aspira a los honores y enaltece el denuedo y la valentía; en esto consiste la mundanidad. La religión puede ser muy infecunda; esto es bien conocido. Por eso se dice que la religión no debe existir solamente en la cabeza del hombre, sino también en su corazón; que toda la vida real del hombre debe expresar la religión; que el hombre debe poseer esencialmente moralidad y religiosidad. Sin embargo, mientras que respecto de los individuos tenemos la opinión de que es posible que el principio de la verdad no se imprima en la realidad, en cambio, respecto de los pueblos tenemos la de que ello no es posible. El principio universal de la verdad se introduce aquí en las distintas esferas de la vida, de tal modo que esta, como conciencia religiosa práctica, queda penetrada por la verdad. La manifestación de la verdad en las distintas esferas se presenta, pues, como constitución política, como relación jurídica, como moralidad, como arte y ciencia. El espíritu —ya lo hemos dicho muchas veces— tiene que realizar la conciencia de sí mismo, tiene que hacerse objetivo. Solo es espíritu, por cuanto sabe de sí, por cuanto es objetivo. Pero la objetividad implica la limitación y, por consiguiente, la aparición de diferencias, que vienen a ser como los distintos miembros de la organización. El espíritu se relaciona con su objeto y en esto ha surgido la diferencia. Y como se relaciona también consigo mismo, como se explicita y es el alma viva en los miembros, resulta que es en sí consciente de sí mismo, como expresión de sus distintas partes en su esfera particular. El espíritu no puede aprehenderse simplemente como un comienzo, sino que se produce a sí mismo, es su propio fin y su propio resultado; de suerte que lo que resulta no es otra cosa que lo que comienza. Pero, por intermedio de la objetivación, se da realidad. La religión como tal debe realizarse esencialmente; debe desarrollar un mundo, para que el espíritu se haga consciente de sí, para que sea un espíritu real.

Lo que importa esencialmente en la religión es hasta qué punto está contenida en ella la conciencia que el espíritu tiene de lo que el espíritu es en realidad. Si en la conciencia de lo que es el espíritu está contenida la conciencia de lo que es la verdad, de lo que según su concepto es el espíritu, entonces todos los aspectos de su existencia están establecidos en

verdad y han alcanzado, por consiguiente, la determinación de lo verdadero. Pero esto solo puede acontecer en la verdadera religión. Los otros aspectos deben tener por base el aspecto religioso, porque si no, resultan infructuosos, no estando determinados por la verdad. Pero hay también aspectos que están abandonados al albedrío y caen en la barbarie, que todavía no ha sido reducida a la verdad. Nuestras consideraciones han de tener por fin el explicar cómo la religión es el sello fundamental de las distintas esferas.

Se ha dicho que la religión, como tal, se muestra con frecuencia infructuosa en el individuo, debiendo, por el contrario, el sistema de la vida del pueblo estar formado conforme a la religión. Las religiones se distinguen esencialmente según que su principio sea de tal suerte que todo cuanto pertenece al concepto del espíritu se halle armonizado en el principio religioso y haya alcanzado un principio propio determinado. Si el espíritu no es comprendido en su verdadera profundidad, hay, como queda dicho, aspectos de la vida de un pueblo, en los cuales el espíritu es irracional, está entregado a su albedrío, o se conduce sin libertad. Así es un defecto de la religión griega —o del principio del espíritu griego, o del concepto que el espíritu se ha hecho de sí mismo como espíritu griego— que los griegos acudieran a los oráculos en los asuntos públicos —conclusión de tratados— y en los asuntos privados. Hay que explicar esto diciendo que obedece a un aspecto esencial del espíritu, pero que este aspecto se ha satisfecho de un modo falso y sin libertad, antes de obtener su puesto en el principio sustancial de la religión. Así también sucede en la religión mahometana. Su fanatismo ha impulsado a sus prosélitos a conquistar el mundo; pero es incapaz de hacer que se forme un Estado con una vida pública articulada, organizada, con un orden legal para la libertad. Cuando, pues, una religión como el cristianismo tiene por principio el concepto absoluto del espíritu, es necesario que su mundo sea formado por este concepto. La elaboración de la realidad con arreglo a aquel principio es un trabajo largo y no ha podido suceder inmediatamente. Ya al comienzo de la era cristiana encontraremos la enorme contradicción entre su principio y la rudeza y barbarie que existía al empezar los pueblos

El *arte*, lo mismo cuando se esfuerza por elaborar la materia para satisfacer las necesidades, que cuando aspira a producir obras bellas, está estrechamente enlazado con la religión. La inteligencia no puede tener ningún arte, o ha de contentarse, a lo sumo, con el arte de lo sublime, cuando la forma se halla en tal fermentación que el individuo se ve anulado. Allí donde el espíritu es concebido como lo informe, por oposición al hombre —por ejemplo, entre los judíos y los mahometanos—, no queda lugar para las artes plásticas; lo que los hombres estiman como verdadero, no admite forma alguna; el modo en que se fija y determina no debe ser una figura externa; la fantasía no es aquí el órgano encargado de recoger lo que tiene verdadera validez para el espíritu. Pero el arte es esencialmente arte bello; ha debido, pues, existir necesariamente allí donde la fantasía, la facultad de dar forma, constituye el órgano supremo, allí donde Dios no es conocido como espíritu universal; por tanto, entre los griegos, donde la universalidad divina era intuida en la forma de la subjetividad natural. Un pueblo semejante, por necesidad, ha de aprehender y representar lo universal, lo divino, en la intuición sensible. Asimismo la religión cristiana tiene esencialmente arte, porque para ella lo divino no es lo abstracto del intelecto. Sin embargo, el arte no puede ser entre nosotros, como era entre los griegos, el modo supremo de aprehender y representar lo verdadero; solo puede ocupar un puesto subordinado. La forma que da el arte no tiene para nosotros una verdad incondicionada, no es la forma en que aparece lo absoluto. La forma artística es algo finito, inadecuado al contenido infinito, que debe ser representado en ella.

Las *ciencias* son las que más se acercan a la religión. Cierto es que tienen el más diverso contenido, el cual constituye con frecuencia una simple colección de noticias; mas para las ciencias, en general, rige por lo menos el principio del pensar, del conocer. Son útiles para todos los aspectos de la realidad. También la religión, el Estado y el derecho son útiles. Lo verdadero sirve asimismo a otros fines. Hasta se puede decir que Dios es útil, aunque esta es una expresión profana, inconveniente. Su utilidad es su bondad, por la cual deja libres las demás

cosas y se entrega a ellas. Pero es esencial no considerar las ciencias bajo este aspecto subordinado de la utilidad. Las ciencias, copio la religión, son un fin en sí y por sí, un fin último por sí mismas. Pero por cuanto las ciencias —y en particular la del pensamiento libre, la filosofía— pertenecen al pensamiento, se encuentran en el elemento y terreno peculiar del espíritu. Cada pueblo aprehende el concepto que tiene de sí y de la verdad, mediante el pensamiento, en forma científica, esto es, en la forma que corresponde al concepto mismo del espíritu. Pensar es aprehender abstractamente lo más hondo del espíritu. Lo objetivo es, por tanto, aquí, adecuado a la naturaleza del espíritu. Las ciencias constituyen, por consiguiente, el supremo punto en que culmina un pueblo. El supremo impulso de un pueblo es comprenderse y realizar por doquiera su concepto. El elemento más importante en que puede hacerlo, no es la necesidad física, sea cual fuere, ni tampoco el derecho formal, sino el pensamiento, la inteligencia como tal. La flor del pueblo es la conciencia libre, desinteresada, sin apetitos. Así es en el arte. Pero el contenido de esta conciencia no reside en un elemento sensible, como en el arte. El material en que esta conciencia expresa su concepto es el pensamiento. Un pueblo se honra cultivando las ciencias. La ciencia de la filosofía es en especial la que piensa y comprende el contenido que existe en la religión bajo la forma de la representación sensible y espiritual. En el cristianismo esto se expresa diciendo que Dios ha engendrado a su Hijo. Con lo cual no se enuncia una relación de pensamiento, sino una relación natural. Ahora bien, eso que en la religión se ha representado como relación de vida, es tomado en la ciencia de un modo conceptual; de suerte que el contenido es el mismo, pero está expuesto en su forma suprema, más viva y más digna. La ciencia es el modo supremo como llega un pueblo a la conciencia de la verdad; es la plenitud de la modalidad absoluta del espíritu. Por eso sucede con la filosofía, dentro de la historia universal, lo mismo que con las artes plásticas. Solo entre los griegos y los cristianos pudo haber una filosofía concreta; entre los orientales hubo filosofía abstracta, que no llegó a la unidad de lo finito y lo divino.

Frente a estas formas ideales, hay también otro aspecto en

la existencia del Estado, el que se refiere al contenido de su apariencia exterior. También este contenido, cualquiera que sea su índole particular, trasluce en su interior lo universal.

La primera materia de esta clase es eso que llamamos costumbres y usos de los pueblos. La *moralidad natural* y la *relación familiar* pertenecen a este aspecto. Ambas están determinadas por la naturaleza del Estado. Así, por ejemplo, el matrimonio puede ser poligámico, poliándrico, monogámico. Pero en los Estados cristianos solo puede existir el matrimonio de un solo varón con una sola mujer, porque sólo en este matrimonio recibe cada parte su pleno derecho. La relación de los hijos con los padres, según que sean esclavos o puedan tener libre propiedad, pertenece también a este aspecto. La otra forma moral concierne más bien a la conducta recíproca de los individuos, incluso en lo que se refiere a la cortesía. Considérese tan solo la diferencia en las demostraciones de cortesía que el europeo y el asiático hacen, por ejemplo, a sus superiores. Estos usos arraigan en las relaciones sustanciales y expresan los pensamientos que los hombres tienen de sí mismos. Son símbolos. No obstante, encierran bastante accidentalidad. No todo tiene en ellos un sentido.

Otro punto que se refiere a la parte de la apariencia exterior es la conducta práctica del hombre, con relación a la naturaleza y a la satisfacción de sus necesidades finitas. La *industria* pertenece a este aspecto. La industria nos da a conocer cómo los hombres se conducen en su dependencia y relación con la naturaleza; cómo satisfacen sus necesidades en este sentido, para procurarse los goces correspondientes. El impulso natural de que se trata aquí condene a lo particular en el hombre; el lado esencial, la religión, la constitución política, está, por tanto, en relación lejana con esta esfera. Pero el principio universal del espíritu interviene también esencialmente en la manera como el espíritu del pueblo se conduce en la industria y el comercio. Estas actividades tienen por fin que el individuo se ocupe de sí mismo, aplicando su esfuerzo, su inteligencia, su trabajo y su arte a la adquisición de lo que ha menester para satisfacer sus necesidades, que puede, por lo demás, multiplicar y refinar hasta el infinito. En este orden de cosas, la agricultura implica la necesaria dependencia de la

naturaleza. Lo que llamamos en sentido propio industria, recoge el material bruto para elaborarlo y encuentra su subsistencia en los productos de la inteligencia, de la reflexión, de la destreza. Esta rama se refiere a lo particular; pero precisamente en lo particular no hay ningún límite inmanente. La acumulación de riquezas y el refinamiento pueden llegar hasta lo infinito. Ahora bien, hay una gran diferencia entre que la industria esté limitada, adscrita a ciertas castas, sin poder experimentar ninguna ampliación, o que el individuo no tropiece con ningún límite y pueda ensanchar su acción sin medida. Este modo de ser la industria supone en el pueblo un espíritu enteramente distinto y, por tanto, una religión y constitución también enteramente distintas de las de un Estado en que el trabajo, aunque necesario, ve el campo de su actuación limitado de una vez para siempre. Las armas de los hombres para valerse contra los animales y para el mutuo ataque, e igualmente los barcos, pertenecen a esta misma esfera. Según una antigua leyenda, el hierro fue descubierto por los asiáticos. El descubrimiento de la pólvora no puede considerarse como casual; la pólvora no ha podido ser descubierta y usada más que en cierta época y bajo cierta cultura. Una gran cantidad de objetos semejantes es, sin embargo, independiente de la índole particular del espíritu del pueblo; por ejemplo, los objetos de lujo pueden surgir aproximadamente del mismo modo en todas las épocas y con todas las culturas.

El tercer punto es el *derecho privado,* el derecho relativo a estas necesidades finitas. El desenvolvimiento de la libertad personal se manifiesta aquí, por ejemplo, no admitiendo la esclavitud o estableciendo el régimen de la propiedad libre. Una plena libertad personal, una propiedad plenamente libre, solo pueden existir en Estados que se funden en un principio determinado. El principio jurídico está, empero, en relación inmediata con el principio universal. En la religión cristiana, por ejemplo, es principio universal, primero: que existe un espíritu que es la verdad, y segundo: que los individuos tienen un valor infinito y deben ser recibidos en la gracia de la espiritualidad absoluta. Consecuencia de esto es que el individuo es reconocido como infinito en su personalidad y como gozando de la conciencia de sí mismo, de la libertad. Este

principio de que el hombre tiene un valor infinito como hombre, no existe en las religiones orientales. Por eso solo en el cristianismo son personalmente libres los hombres, esto es, aptos para poseer una propiedad libre.

Por último, hay que mencionar también la *ciencia de lo finito.* La matemática, la historia natural, la física, exigen que la cultura haya llegado a cierto punto de vista. Solo cuando el individuo ha conseguido para sí la libertad interior, solo entonces deja estar el objeto y no se conduce ya respecto de él según sus apetitos, sino que adopta ante él una actitud teórica. También en esto se diferencian el mundo antiguo y el moderno; aquel no sentía este interés por la naturaleza y sus leyes. Es menester cierta seguridad superior y más concreta, cierta fortaleza del espíritu, para estudiar los objetos en su finitud. Para que el espíritu llegue a esta abstracción es necesario una superior intensidad de la conciencia de sí mismo.

Estas son las esferas capitales en que se diferencia el espíritu, al realizarse en un Estado. Si el Estado está desarrollado y estos aspectos están en él diferenciados, entonces cada uno recibe su derecho, y todos se distribuyen necesariamente entre distintas clases sociales. Por una parte, el individuo puede participar en todos esos aspectos; por otra parte, participa necesariamente en la religión, en el derecho, en la constitución, en la ciencia, al menos indirectamente. Estas esferas se dividen, además, entre las distintas clases sociales, en las cuales están repartidos los individuos; estas clases constituyen la profesión del individuo; pues las diferencias que se dan en estos aspectos, deben manifestarse en distintas esferas y negocios peculiares. Tal es el fundamento de la diferencia de clases que se encuentra en los Estados organizados. El Estado es un conjunto orgánico y estas diferencias son en él tan necesarias como en el organismo. El Estado es, por tanto, un conjunto orgánico de naturaleza moral. La libertad no es envidiosa; permite a sus momentos que se construyan. Y lo universal conserva la virtud de mantener en su unidad todas estas determinaciones].

e) *La constitución.* Los puntos expuestos hasta aquí se referían a los elementos abstractos, que se encuentran en el con-

cepto del Estado. Desarrollar este concepto y fijar las instituciones adecuadas para que cuanto suceda dentro del Estado sea conforme al concepto del mismo, es obra de la *constitución*. Hay quien cree superfluo que un pueblo tenga una constitución y quien juzga que su forma política se comprende por sí misma. Esto empero equivale a considerar la falta de constitución como una constitución; lo mismo que se considera una esfera como una figura.

Cuando el principio de la voluntad individual es el único fundamento de la libertad política, de suerte que todos los individuos deben prestar su asentimiento a cuanto es hecho por y para el Estado, no existe propiamente constitución. La única institución necesaria en este caso sería un centro sin voluntad, que observase las que le pareciesen ser necesidades del Estado y diese a conocer su opinión; luego habría también un mecanismo destinado a convocar a los individuos, recibir su voto y hacer la operación aritmética del recuento y comparación de los votos favorables a las distintas proposiciones; con lo cual la resolución quedaría determinada.

El Estado mismo es una abstracción, cuya realidad, puramente universal, reside en los ciudadanos. Pero es real; y la existencia puramente universal debe particularizarse en voluntad y actividad individuales. Surge la necesidad de un gobierno y una administración pública. Es preciso aislar y separar a aquellos que dirigen los negocios del Estado, resuelven sobre ellos, determinan la forma de ejecutarlos y mandan a los ciudadanos que deben llevar a cabo esta ejecución. En las democracias, por ejemplo, el pueblo decide sobre la guerra; pero es necesario poner a la cabeza del pueblo un general que la dirija. El ente abstracto del Estado solo adquiere vida y realidad mediante la constitución; pero con esta surge también la distinción entre los que mandan y los que obedecen, los gobernantes y los gobernados. Ahora bien, la obediencia no parece conforme a la libertad y los que mandan parecen incluso hacer lo contrario de lo que exige el fundamento del Estado, el concepto de la libertad. Si, no obstante, la distinción entre mandar y obedecer es necesaria, porque el Estado no podría marchar de otro modo —y en verdad parece tratarse

aquí tan solo de una necesidad exterior y contraria a la libertad, si se toma esta en un sentido abstracto— habrán de ser las instituciones (piénsese) al menos tales que los ciudadanos obedezcan lo menos posible, quedando a los que mandan el menor albedrío posible y siendo el contenido de aquello para lo cual el mando es necesario, determinado y resuelto en lo capital por el pueblo, por la voluntad de muchos o de todos los individuos, sin que, sin embargo, el Estado pierda fuerza y robustez como realidad y unidad individual.

La primera determinación de todas es pues la distinción entre gobernantes y —gobernados—; y con razón se han dividido las constituciones en monarquía, aristocracia y democracia; respecto a lo cual solo he de advertir, primero, que la monarquía debe dividirse a su vez en despotismo y monarquía propiamente dicha; segundo, que todas las clasificaciones tomadas del concepto hacen resaltar solamente el rasgo fundamental y, por consiguiente, no está dicho que este rasgo quede agotado por una forma, género o especie, en su desarrollo concreto, y tercero y principal, que el concepto admite una serie no solo de modificaciones en aquellos órdenes generales mismos, sino también de combinaciones entre varios de estos órdenes esenciales, combinaciones empero que son organizaciones informes, insostenibles e inconsecuentes. La primera determinación es, por tanto, la distribución entre gobernantes y gobernados, y la manera de llevarla a cabo y el sentido y fin con que debe hacerse. El problema en esta colisión es, pues, el de cuál sea *la mejor constitución,* esto es, el de qué institución, organización o mecanismo del poder público alcanza con más seguridad el fin del Estado.

Este fin puede entenderse de distinto modo; puede ser, por ejemplo, el tranquilo goce de la vida civil o felicidad general. Tales fines han ocasionado los llamados *ideales* políticos, principalmente los ideales de educación de los príncipes (Fenelón[6]) o de los gobernantes en general, de los aristócratas (Platón). En estos ideales se ha puesto el centro de

[6] 1651-1715, Arzobispo de Cambray, preceptor de príncipes: Escribió *Les aventures de Télémaque.*

gravedad en la índole o carácter de los sujetos que están al frente del gobierno, sin pensar para nada en instituciones políticas orgánicas. El problema de la constitución mejor se plantea con frecuencia en el sentido de suponer que la teoría acerca de este punto es tema de libre reflexión subjetiva, y no solo esto sino también que el establecimiento real de la constitución considerada como la mejor de todas o la mejor de las conocidas puede ser consecuencia de una decisión tomada teóricamente, por ser la especie de la constitución asunto de una *elección* totalmente libre y solo determinada por la reflexión. En este sentido ingenuo deliberaron, no, sin duda, el pueblo persa, pero sí los magnates persas que se habían conjurado para derrocar al falso Esmerdis y a los magos. Lograda su empresa y no quedando ya ningún vástago de la familia de Ciro, discutieron sobre la constitución que introducirían en Persia; y Heródoto narra con la misma ingenuidad esta discusión.

En el día de hoy no se concibe que la constitución de un país y de un pueblo esté entregada tan absolutamente a la libre elección. Si se toma por base el concepto de la libertad, pero manteniéndolo en la abstracción, resulta que la *república* vale comúnmente en teoría como la única constitución justa y verdadera; e incluso algunos hombres que ocupan altos puestos en la administración pública de las constituciones *monárquicas,* por ejemplo, Lafayette[7], no han contradicho esta opinión y hasta se han inclinado a ella, pero pensando que la constitución republicana, aunque sea la mejor, no puede ser introducida en todas partes y, dada la *índole de los hombres,* es preferible menos libertad, de suerte que la constitución monárquica resulta *más útil* en estas circunstancias y estado moral del pueblo. También en esta opinión la necesidad de una constitución política determinada se hace depender del estado real del pueblo, es decir, de una contingencia puramente externa. Esta representación se funda en la diferencia que la reflexión

[7] 1759-1834, fundador de la Guardia Nacional francesa en 1789, jefe de los Feuillants durante la Revolución, emigrado de 1792 a 1797. Desde entonces residió en París y en 1830 fue partidario de Luis Felipe.

intelectual establece entre el concepto y su realidad, ateniéndose a un concepto abstracto y por consiguiente falso y no comprendiendo la idea o —lo que es lo mismo por el sentido, ya que no por la forma— no teniendo una intuición concreta de un pueblo y un Estado. Ya se ha indicado anteriormente que la constitución de un pueblo constituye *una* sola sustancia, *un* solo espíritu con su religión, su arte, su filosofía, o por lo menos con las representaciones e ideas de su cultura en general, para no mencionar los otros poderes exteriores del clima, de los países vecinos, y de la situación en el mundo. Un Estado es una totalidad individual, de la que no se puede separar un aspecto particular, aunque sea sumamente importante, como la constitución política, para elegirlo o discutirlo aislada y exclusivamente. No solo la constitución es un elemento conexionado con aquellos otros poderes espirituales y dependientes de ellos de un modo íntimo, sino que el carácter de toda la individualidad espiritual con inclusión de todas sus potencias es solo *un* momento en la historia del conjunto y viene predeterminado por el curso de esta historia. Esta es la suprema sanción de la constitución y su necesidad suprema.

[Debo advertir en este respecto que cuando hablamos de la constitución no nos detenemos en distinciones abstractas, como son las ya conocidas y citadas de democracia, aristocracia y monarquía. Concedemos, desde luego, que no es fácil que exista una democracia pura, sin mezcla de principio aristocrático. La monarquía es por su parte una constitución en la que están contenidas, comprendidas, las otras formas. Son muy otras las determinaciones que importan cuando se consideran las constituciones, el estado político esencial de un pueblo.

La determinación esencial de la constitución política, dada la diversidad de aspectos de la vida pública, se expresa diciendo, que el mejor Estado es aquel en que reina la mayor *libertad*. Pero aquí surge la cuestión siguiente: ¿dónde está la realidad de la libertad? La libertad consiste para muchos en que la voluntad subjetiva de todos los individuos tome parte en los más importantes negocios del Estado. La voluntad subjetiva es considerada aquí como lo último y decisivo. Pero la natura-

leza del Estado consiste en la unidad de la voluntad subjetiva y la voluntad universal; la voluntad subjetiva se ha elevado hasta renunciar a su particularismo. Cuando nos representamos un Estado, solemos poner a un lado el gobierno y a otro lado el pueblo; aquel es la actividad concentrada de lo universal, este es el total de las muchas y distintas voluntades subjetivas individuales. Separamos, pues, el pueblo y el gobierno. Creemos ver una buena constitución política allí donde ambas partes están aseguradas recíprocamente; por un lado el gobierno como actividad de lo universal y por otro lado el pueblo, con su voluntad subjetiva, debiendo ambos limitarse mutuamente. Tal forma tiene su lugar en la historia. Pero esta oposición desaparece ya en el concepto del Estado. Hay cierta perversidad en el antagonismo entre pueblo y gobierno; hay como un ardid de la voluntad mala; como si el pueblo, separado del gobierno, constituyese el todo. Mientras así sea, no puede decirse que exista el Estado, esto es, la unidad de la voluntad universal y la particular. Entonces se trata aun de crear la existencia del Estado. El concepto racional del Estado ha superado esta oposición abstracta; quienes hablan de ella como de una antítesis necesaria, no saben absolutamente nada de la naturaleza del Estado. El Estado tiene por base aquella unidad; la cual es su ser, su sustancia.

Mas con esto el Estado no es todavía la sustancia desarrollada en sí misma. Como tal, es el Estado un sistema de órganos, de círculos, de universalidades particularistas, independientes en sí, pero cuya actividad produce el conjunto, anulando su propia independencia. En la vida orgánica no puede hablarse de oposición entre elementos particulares independientes; en los animales, por ejemplo, lo universal de la vida existe en cada partícula, y cuando esta universalidad vital se separa, solo queda un resto inorgánico. Las diferencias entre las constituciones políticas se refieren a la forma de esta totalidad. El Estado es la razón en la tierra; las distintas constituciones se suceden en la diversidad de sus principios y siempre las anteriores son anuladas por las siguientes.

El Estado es la idea espiritual en lo extremo de la voluntad humana y de su libertad. Las transformaciones de la historia acaecen esencialmente en el Estado y los momentos

de la idea existen en el Estado como distintos principios. Las constituciones en que los pueblos históricos han alcanzado su florecimiento, les son peculiares; no son pues una base universal, como si la diversidad solo consistiera en el modo especial de desarrollo y desenvolvimiento, y no en la diversidad de los principios mismos. La historia no sirve de enseñanza para la conformación actual de las constituciones políticas. El último principio de la constitución, el principio de nuestros tiempos, no se halla contenido en las constituciones de los pueblos históricos anteriores. Muy distinto es lo que sucede en la ciencia y el arte. Los principios anteriores son aquí la base absoluta del principio siguiente. Por ejemplo, la filosofía de los antiguos es la base de la filosofía moderna; de tal modo que está contenida absolutamente en esta y constituye su terreno básico. La relación aparece aquí como un ininterrumpido desarrollo del mismo edificio; cuyos cimientos, muros y tejado siguen siendo los mismos. En el arte, el arte griego es incluso el modelo supremo. Pero respecto de la constitución, la cosa varía; lo antiguo y lo moderno no tienen de común ningún principio esencial. Las concepciones y teorías abstractas sobre el gobierno justo, en el cual el conocimiento y la virtud deben predominar, son sin duda frecuentes. Pero nada hay más inepto que querer tomar ejemplo de los griegos, los romanos o los orientales, para las instituciones constitucionales de nuestro tiempo. De Oriente pueden sacarse hermosos cuadros de vida patriarcal, de gobierno paternal, de abnegación de los pueblos. Los griegos y los romanos nos ofrecen descripciones de la libertad pública. Entre éstos encontramos el concepto de una constitución libre, entendido de tal suerte, que todos los ciudadanos pueden tomar parte en las deliberaciones y resoluciones sobre los negocios y leyes generales. Esta es también en nuestros tiempos la opinión general; con la única modificación de que, como nuestros Estados son tan grandes y los individuos tantos, estos no pueden expresar directamente su voluntad, en la resolución de los negocios públicos, sino solo indirectamente, por medio de representantes; esto es, el pueblo debe estar representado por diputados en la confección de las leyes. La llamada constitución representativa es la forma a que asocia-

mos la representación de una constitución libre; de tal modo que esto se ha convertido ya en un prejuicio. Lo importante es que la libertad, tal como es determinada por el concepto, no tiene por principio la voluntad y el albedrío subjetivo, sino el conocimiento de la voluntad universal. El sistema de la libertad es el libre desarrollo de sus momentos. La voluntad subjetiva es una determinación totalmente formal, que no contiene lo que la voluntad quiere. Solo la voluntad racional contiene ese elemento universal que se determina y desenvuelve por sí mismo y despliega sus momentos en miembros orgánicos. Pero esto es lo último, la libertad racional, edificio gótico, cuya materia es lo universal. Los antiguos no han conocido esta catedral gótica, que es una conquista de la época cristiana. Lo importante es haber llegado a una diferencia infinita, que desaparece cuando los individuos saben poseer su libertad, independencia y esencialidad en la unidad con lo sustancial, de suerte que consideran que la forma de obrar es ese principio sustancial. Lo importante es esta expansión de lo sustancial. En esto consiste la superior diferencia entre los pueblos y sus constituciones.

Del principio superior se desprende una distinción subalterna, indiferente, que es considerada de ordinario como esencial en la constitución; es, a saber, si los individuos le han dado o no su aprobación subjetiva. Lo primero que se ha de ver es si los individuos son concebidos como personas; si la sustancialidad existe como espíritu, como esencia conocida por ellos. Entre los chinos, por ejemplo, no existe ninguna forma de semejante aprobación; encontrarían tan insensato que se les pidiera su asentimiento como que los niños de cualquier edad fueran llamados a un consejo de familia. Los chinos todavía no se conocen como sujetos libres; para ellos la libre subjetividad no contiene todavía la esencia de lo moral y jurídico; no es aún para ellos su fin, obra y objeto. Por otro lado, vemos en el turco la voluntad subjetiva en estado completamente indómito. Los jenízaros, por ejemplo, tienen voluntad y la ejercen. Pero es una voluntad salvaje, determinada en parte por la religión y también indómita en sus apetitos. Aquí la voluntad personal es libre, según una representación inexacta; pero no está incorporada a la voluntad nacional concreta.

El turco no sabe nada de esta voluntad, no la tiene por objeto, ni se interesa por ella, ni la toma por móvil; y cuando entra en contacto con lo universal, es este para él algo abstracto, no orgánico, es puro fanatismo que destruye todo lo orgánico, toda moralidad y todo derecho. En los Estados europeos la cosa varía; aquí el conocimiento es algo universal. La cultura científica, la persecución de fines universales y la obediencia a principios universales es un bien común, que los ciudadanos comparten con el gobierno y el gobierno con los ciudadanos, por cuanto todas las esferas, que pertenecen a la administración, están comprendidas en el concepto. En semejante situación, la aprobación de los individuos es más o menos indiferente; porque no podrían aportar ningún conocimiento particular, antes al contrario sabrían menos que los que expresamente se ocupan de los asuntos públicos. Tampoco aportarían buenas intenciones, con sus intereses particulares; pues lo decisivo aquí es que existe un bien común, al que estos intereses deben ceder. Si se dice que la libertad consiste en que todos los individuos den su aprobación, fácil es ver que no podría regir ninguna ley, salvo cuando todos unánimes coincidiesen en ella. Así se llega en seguida al principio de que la minoría debe ceder a la mayoría; y esta es la que decide. Pero ya J. J. Rousseau observó que en ese caso la libertad no existe, pues la voluntad de la minoría no es atendida. En la Dieta polaca cada individuo había de dar su aprobación; y por causa de esta libertad se hundió el Estado. Es, además, falso y peligroso suponer que solo el pueblo tiene razón y conocimiento y que solo él ve lo justo; pues cada facción del pueblo puede erigirse en todo el pueblo. Lo que constituye el Estado es el conocimiento culto; no el pueblo.

Las diferencias entre las constituciones del Estado conciernen a la forma en que la totalidad de la vida del Estado se manifiesta. En su primera forma esta totalidad se encuentra todavía oculta y sus distintos círculos no han llegado aún a la independencia; en la segunda forma, estos círculos, y por tanto los individuos, se hacen libres; en la tercera forma, en fin, estos gozan ya de su independencia y su obra consiste en producir lo universal. Vemos todos los imperios y la historia universal entera recorrer estas formas. Primero vemos

en todo Estado una especie de monarquía patriarcal, pacífica o guerrera. Esta primera manera de producirse un Estado es despótica e instintiva; pero la obediencia, la violencia, el miedo a un déspota son también nexos de la voluntad. Viene luego la particularización; dominan los aristócratas, determinados círculos, los demócratas, los individuos. Una aristocracia accidental cristaliza en estos individuos y se convierte más tarde en un nuevo reino, en una nueva monarquía. El final de todo esto es la sumisión de estas fuerzas particulares a un poder, que no puede ser otro que el que deja fuera de sí las distintas esferas independientes; y este es el poder monárquico. Hay, pues, que distinguir una primera y una segunda monarquía. Este es el curso abstracto, pero necesario, en la evolución de los Estados verdaderamente independientes; un curso tal que en él aparece necesariamente en cada momento una determinada constitución, que no es el resultado de una elección, sino la constitución adecuada al espíritu del pueblo.

En una constitución importa, ante todo, el desarrollo del Estado racional, esto es, político en sí; importa que los momentos del concepto se desprendan unos de otros, de manera que los distintos poderes se diferencien y perfeccionen por sí, pero a la vez colaboren, dentro de su libertad, a un mismo fin que los une formando un conjunto orgánico. Así es el Estado la libertad racional, que se conoce objetivamente y existe por sí. Su objetividad consiste precisamente en que sus momentos no existen de un modo ideal, sino en una peculiar realidad y, actuando sobre sí mismos, se convierten en la actividad mediante la cual se produce y resulta el conjunto, el alma, la unidad individual.

Hay que añadir que el Estado tiene también una *relación con otros Estados*. El Estado es independiente y sustantivo. El honor de un pueblo consiste en ser independiente. Para determinar esto más exactamente habría que decir muchas más cosas; pero nos abstenemos de mencionarlas porque pueden omitirse. Importa, sin embargo, distinguir los principios que rigen las relaciones entre los Estados y el principio que rige sus relaciones en la historia universal. En ésta sólo vale el *derecho del espíritu absoluto;* y solo pueden existir aquí las relacio-

nes que hacen prevalecer un principio superior del espíritu. Pero ningún Estado puede invocar este derecho. Los distintos Estados se suponen unos a otros como individuos independientes; y la independencia del uno no es respetada sino por cuanto se supone la independencia de los demás. Semejantes relaciones pueden establecerse mediante tratados y los principios jurídicos deben decidir entonces. Pero en la historia universal prevalece un derecho superior. Este superior derecho se verifica también en la realidad, cuando se trata de la relación de los pueblos cultos con las hordas bárbaras. También en las guerras religiosas un bando sostiene un principio sagrado, frente al cual los derechos de los otros pueblos son algo subordinado y no tienen el mismo valor. Así fue entre los mahometanos antaño y, en teoría, aún hoy. También los cristianos, cuando hacían la guerra a los pueblos paganos, para convertirlos, sostenían que su religión les daba un derecho superior. En tales circunstancias no prevalece un derecho o una sinrazón abstractos. Estas circunstancias empero solo se dan donde todavía no ha surgido un estado de derecho propiamente tal. Lo que pasa en semejantes circunstancias no es aplicable a una situación de verdadera independencia recíproca de los Estados. Inversamente, lo que rige en el supuesto de un estado de derecho no puede ser aplicado a un estado que todavía no puede llamarse estado de derecho. Por esto los principios de los Estados, lo que vale como derecho de los Estados, no nos importa aquí. Nosotros hemos de tener siempre presente el derecho que el espíritu universal posee frente a los Estados].

Capítulo III

El curso de la historia universal

1. EL CONCEPTO DE LA EVOLUCIÓN

La variación abstracta que se verifica en la historia ha sido concebida, desde hace mucho tiempo, de un modo universal, como implicando un progreso hacia algo mejor y más perfecto. Las variaciones en la naturaleza, con ser tan infinitamente diversas como son, muestran solo un círculo, que se repite siempre. En la naturaleza no sucede nada nuevo bajo el sol; por eso el espectáculo multiforme de sus transformaciones produce hastío. Solo en las variaciones que se verifican en la esfera del espíritu surge algo nuevo. Esto que acontece en lo espiritual nos permite ver que el hombre tiene otro destino que las cosas meramente naturales. En éstas se manifiesta siempre uno y el mismo destino, un carácter fijo, estable, al cual toda variación viene a parar y todo cambio se subordina. Pero el hombre tiene una facultad real de variación y además, como queda dicho, esa facultad camina hacia algo mejor y más perfecto, obedece a un impulso de *perfectabilidad*. Este principio, que hace de la transformación misma una ley, ha sido mal recibido por algunas religiones como la cató-

lica; y también por los Estados que sostienen un verdadero derecho a ser estáticos o, al menos, estables. Mientras se concede en general que las cosas terrenas, así como los Estados son variables, se exceptúa de esta variación la religión como religión de la verdad y en parte se permite también atribuir las transformaciones, revoluciones y destrucciones de lo establecido, ya a casualidades, ya a torpezas, pero principalmente a la ligereza, a la corrupción y a las malas pasiones de los hombres. La perfectibilidad es realmente algo casi tan indeterminado como la variabilidad en general. Carece de fin y de término. Lo mejor, lo más perfecto, a que debe encaminarse, es algo enteramente indeterminado.

[Es esencial advertir que el curso del espíritu constituye un progreso. Esta representación es bien conocida, pero también frecuentemente atacada, como queda dicho. Pues puede parecer contraria a la existencia tranquila, a la constitución y legislación vigentes. Esta existencia merece, sin duda, el más alto respeto, y toda actividad debe cooperar a su conservación. La idea del progreso es insatisfactoria, porque suele formularse principalmente diciendo que el hombre es perfectible, esto es, posee una posibilidad real y necesidad de hacerse cada vez más perfecto. La existencia no es concebida aquí como lo supremo, sino que lo supremo parece ser la variación. En esta representación no hay otro contenido que el del perfeccionamiento, contenido harto indeterminado, que no da de sí nada más que la variabilidad. No existe en él ningún criterio de la variación, ni tampoco criterio alguno para apreciar hasta qué punto lo existente es justo y sustancial: no hay ningún principio de exclusión; no hay ningún término, ningún fin último determinado, preciso. La variación, único resto que queda, es también lo único que constituye la determinación de ese contenido. La representación, según la cual el género humano se educa (*Lessing*), es ingeniosa; pero solo de lejos roza aquello de que se habla aquí. El progreso, en todas estas representaciones toma una forma cuantitativa. Más conocimientos, una cultura más refinada... todos estos son puros comparativos; y se puede seguir hablando así largamente, sin indicar ningún principio preciso, sin enunciar nada cualitativo. La cosa, lo cualitativo, existe ya; pero no se expresa ningún fin que deba ser alcanza-

do; tal fin permanece totalmente indeterminado. Pero lo cuantitativo —si queremos hablar con precisión del progreso— es justamente lo ajeno al pensamiento. El fin que debe ser alcanzado, necesita ser conocido. El espíritu es en su actividad tal que sus producciones y transformaciones tienen que ser representadas y conocidas como variaciones cualitativas].

El principio de la *evolución* implica además que en el fondo hay una determinación interna, un supuesto, que está presente en sí y se da a sí mismo a la existencia. Esta determinación formal es esencial; el espíritu que en la historia universal tiene su escenario, su propiedad y el campo de su realización, no fluctúa en el juego exterior de las contingencias, sino que es en sí lo absolutamente determinante; su peculiar determinación es absolutamente firme frente a las contingencias que el espíritu domina y emplea en su provecho. La evolución se da también en los objetos de la naturaleza orgánica; la existencia de éstos no se ofrece como una existencia puramente inmediata y variable tan solo desde fuera, sino que emana de sí misma, de un íntimo principio invariable, de una esencia simple, cuya existencia empieza por ser también la existencia simple del germen y luego va diferenciándose y entrando en relación con otras cosas y, por tanto, viviendo un continuo progreso de transformación. Este proceso, empero, vuelve con la misma continuidad a su contrario, esto es, se transforma en la conservación del principio orgánico y de su forma. Así el individuo orgánico se produce a sí mismo, haciéndose lo que es en sí. Así también el espíritu es lo que él mismo se hace y se hace lo que es en sí. Pero aquella evolución se verifica de un modo inmediato, sin oposiciones, sin obstáculos; entre el concepto y su realización, entre la naturaleza (en sí misma determinada) del germen y la acomodación de la existencia a dicha naturaleza, no puede introducirse nada. En cambio, el espíritu es distinto. Su determinación pasa a realizarse mediante la conciencia y la voluntad; estas, conciencia y voluntad, se hallan primero sumidas en una vida inmediata y natural; su objeto y fin es al principio la determinación natural, como tal, que, por ser el espíritu quien la anima, tiene infinitas pretensiones, infinita fuerza y riqueza. Así es como el espíritu se opone a sí mismo; ha de

vencerse a sí mismo, como verdadero enemigo de su fin. La evolución, que es en sí un sosegado producirse —puesto que consiste en permanecer a la vez en sí e igual a sí en la exteriorización— es, en el espíritu, una dura e infinita lucha contra sí mismo. Lo que el espíritu quiere es alcanzar su propio concepto; pero el espíritu mismo se lo encubre, orgulloso y rebosante de satisfacción, en este alejamiento de sí mismo.

La evolución no es, pues, un mero producirse, inocente y pacífico, como en la vida orgánica, sino un duro y enojoso trabajo contra sí mismo. Tampoco consiste en la mera evolución formal, sino en la realización de un fin con indeterminado contenido. Hemos indicado desde un principio cuál es este fin: el espíritu, el espíritu de su esencia, que es el concepto de la libertad. Este es el objeto fundamental y, por tanto, el principio director de la evolución, lo que da a la evolución su sentido; como, en la historia romana, es Roma el objeto y, por consiguiente, la directriz en la consideración de los acontecimientos y, a la inversa, los acontecimientos brotan de ese objeto y solo en relación con él tienen sentido y contenido. Hay en la historia universal algunos grandes períodos que han transcurrido sin, al parecer, perseverar; antes bien, después de ellos quedaron arruinadas las enormes conquistas de la cultura y, desdichadamente, hubo que comenzar de nuevo a recuperar, con la ayuda de las ruinas salvadas de aquellos tesoros y un renovado e inmenso gasto de fuerzas, de tiempo, de crímenes y dolores, alguna de las partes de aquella cultura adquirida mucho tiempo antes. También hay evoluciones perseverantes, ricos y acabados edificios y sistemas de cultura, plasmados en peculiares elementos. El principio formal de la evolución, en general, no puede ni dar preferencia a una forma sobre otras, ni hacer comprensible el fin de aquella decadencia de los antiguos períodos de la evolución. Ha de considerar tales procesos, o más especialmente los retrocesos, como accidentes externos; solo puede juzgar las superioridades según puntos de vista indeterminados, los cuales son fines relativos y no absolutos, precisamente por haber tomado la evolución como lo fundamental y último.

[Es conforme al concepto del espíritu el que la evolución de la historia acontezca en el tiempo. El tiempo contiene la

determinación de lo negativo. Un acontecimiento es algo positivo para nosotros; pero la posible existencia de su contrario, la referencia al no ser, es el tiempo. No solo pensamos el tiempo, sino que también lo intuimos. El tiempo es esta relación, a la vez totalmente abstracta y sensible. Cuando el no ser no irrumpe en la cosa, decimos que la cosa dura. Si comparamos las transformaciones del espíritu y de la naturaleza, vemos que en esta el individuo está sujeto al cambio, pero que las especies perseveran. El planeta pasa por distintos lugares, pero la trayectoria total es permanente. Lo mismo pasa con las especies animales. La variación es en ellas un círculo, una repetición de lo mismo. Todo se mueve en círculos y sólo en un círculo, en algo individual, hay variación. La vida que surge de la muerte, en la naturaleza, es otra vida individual; y si se considera la especie como lo sustancial en este cambio, la muerte del individuo es una recaída de la especie en la individualidad. La conservación de la especie no es más que la uniforme repetición de la misma manera de existencia. Otra cosa sucede empero con la forma espiritual. La variación no tiene lugar aquí meramente en la superficie, sino en el concepto. El concepto mismo es el que resulta rectificado. En la naturaleza, la especie no hace ningún progreso; en el espíritu empero, toda transformación es progreso. Sin duda, también la serie de las formas naturales constituye una escala que va desde la luz hasta el hombre, de suerte que cada tramo es una transformación del precedente, un principio superior, nacido de la abolición y muerte del precedente. Pero en la naturaleza estos distintos peldaños se separan unos de otros y coexisten unos junto a otros; el tránsito se revela tan solo al espíritu pensante, que comprende esta conexión. La naturaleza no se aprehende a sí misma y, por tanto, el aspecto negativo de sus formaciones no existe para ella. En la esfera espiritual, por el contrario, se descubre que la forma superior ha nacido de la transelaboración de la anterior e inferior. Esta, por tanto, ha dejado de existir; y si las variaciones espirituales acontecen en el tiempo, es porque cada una de ellas es la transfiguración de la anterior. La historia universal es el desenvolvimiento, la explicitación del espíritu en el tiempo; del mismo modo que la idea se despliega en el espacio como naturaleza.

Por lo demás, los pueblos, como formas espirituales, son también seres naturales en cierto sentido. Por esto los distintos productos se presentan también coexistiendo y perdurando en el espacio, indiferentes unos a otros. Si lanzamos una mirada sobre el mundo, descubrimos en sus tres partes más antiguas tres formas capitales: el principio asiático, que es también el primero en la historia (mongólico, chino, indio); el mundo mahometano, en que existe el principio del espíritu abstracto del Dios único, pero teniendo enfrente el albedrío desenfrenado; y el mundo cristiano, europeo-occidental, donde está logrado el principio supremo, el conocimiento por el espíritu de sí mismo de su profundidad propia. Esta serie universal se halla expuesta aquí en su modo perdurable de ser; pero en la historia universal la encontramos en fases sucesivas. Los grandes principios, al pervivir unos junto a otros, no exigen por ello la pervivencia de todas las formas que transcurrieron en el tiempo. Podríamos desear la existencia actual de un pueblo griego, con su hermoso paganismo, o de un pueblo romano; pero estos pueblos han perecido. Hay asimismo formas, dentro de todos los pueblos, que perecen, aunque éstos sigan existiendo. ¿Por qué desaparecen? ¿Por qué perduran en el espacio? Esto sólo puede explicarse por su especial naturaleza; pero esta explicación tiene su lugar indicado en la historia universal misma. Allí se verá que sólo perviven las formas más universales. Las formas determinadas desaparecen necesariamente, después de haberse manifestado con intranquila vivacidad.

El progreso se define en general como la serie de fases por las que atraviesa la conciencia. El hombre empieza por ser un niño, con una sorda conciencia del mundo y de sí mismo; sabemos que ha de recorrer varias fases de la conciencia empírica, para llegar a saber lo que es en sí y por sí. El niño empieza con la sensación; el hombre pasa de ésta a la fase de las representaciones generales; luego a la del concepto, llegando a conocer el alma de las cosas, su verdadera naturaleza. Por lo que se refiere a lo espiritual, el niño vive primero confiado en sus padres y en los que le rodean, a quienes ve esforzarse por educarle en lo justo y razonable, que le parece estar prescrito arbitrariamente; otra fase posterior es la

de la juventud; su característica es que el hombre busca en sí su independencia, descansa en sí mismo, descubre en su conciencia lo justo, lo moral, lo que es esencial hacer y llevar a cabo. La conciencia del hombre adulto encierra todavía más determinaciones acerca de lo que es esencial. El progreso es, según esto, la formación de la conciencia; no es, pues, meramente cuantitativo, sino una serie de fases, cada una de las cuales guarda distintas relaciones con lo esencial].

La historia universal representa el *conjunto de las fases* por que pasa la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad. Esta evolución tiene *fases*, porque el espíritu no es aquí inmediato a sí mismo, sino que requiere mediación, bien que una mediación consigo mismo; pero esta evolución está diferenciada, porque es división y diferenciación del espíritu. La determinación de estas fases es, en su naturaleza general, lógica; pero en su naturaleza más concreta es tema de la filosofía del espíritu. Lo único que cabe indicar aquí, acerca de esta abstracción, es que la primera fase, la fase inmediata, cae dentro de la ya indicada sumersión del espíritu en el elemento de la naturaleza; en el cual el espíritu existe con una individualidad sin libertad (es libre uno solo). La segunda fase es la expansión del espíritu en la conciencia de su libertad; pero esta primera liberación es imperfecta y parcial (son libres algunos), puesto que procede inmediatamente del estado natural y, por consiguiente, se ve enlazada con este y cargada todavía con lo natural como uno de sus elementos. La tercera fase es la ascensión desde esta libertad, todavía *parcial*, a la pura universalidad de la libertad (es libre el hombre como tal hombre), en la conciencia y sentimiento que la esencia del espíritu tiene de sí misma.

[La primera época, en que consideramos al espíritu, es comparable, por tanto, con el espíritu infantil. Reina aquí esa unidad del espíritu con la naturaleza, que encontramos en el mundo *oriental*. Este espíritu natural reside todavía en la naturaleza, no en sí mismo; no es, pues, todavía libre, ni ha recorrido el proceso de la libertad. También en esta fase del espíritu encontramos Estados, artes, ciencias incipientes; pero todo esto se halla en el terreno de la naturaleza. En este primer mundo patriarcal, el espíritu es una sustancia a la que el individuo se añade

solo como un accidente. Para la voluntad del uno son los otros como niños, como subordinados.

La segunda fase del espíritu es la de la separación, la de la reflexión del espíritu sobre sí; consiste en salir de la mera obediencia y confianza en los demás. Esta fase se divide en dos. La primera es la juventud del espíritu, que tiene libertad propia, pero vinculada todavía a la sustancialidad. La libertad no ha renacido todavía de lo profundo del espíritu. Este es el *mundo griego.* La otra es la edad viril del espíritu, en que el individuo tiene sus fines propios, pero solo los alcanza al servicio de un ente universal, del Estado. Este es el *mundo romano.* En él se da la antítesis entre la personalidad del individuo y el servicio a lo universal.

En cuarto lugar sigue la época germánica, el *mundo cristiano. Si* se pudiera comparar también aquí el espíritu con el individuo, habría que llamar a esta época la senectud del espíritu. Es empero lo peculiar de la senectud el vivir solo en el recuerdo, en el pasado, no en el presente; por eso la comparación es aquí imposible. El individuo, por su aspecto negativo, pertenece al elemento, a la materia y perece; mas el espíritu vuelve sobre sí mismo, sobre sus conceptos. En la época cristiana, el espíritu divino ha venido al mundo, ha puesto su sede en el individuo, que ahora es perfectamente libre, con una libertad sustancial. Esta es la conciliación del espíritu subjetivo con el objetivo. El espíritu se ha reconciliado, se ha hecho uno con su concepto, del cual se había separado al constituir la subjetividad, saliendo para ello del estado de naturaleza. Todo esto es el *a priori* de la historia, al que la experiencia debe responder].

Estas fases son los principios fundamentales del proceso universal. En desarrollos ulteriores veremos que cada una de esas fases es, dentro de sí mismas, un proceso de formación, y cómo es la dialéctica, en el tránsito de una fase a otra.

Aquí sólo he de advertir que el espíritu *comienza* por su infinita posibilidad; la cual es una mera posibilidad que contiene su absoluto contenido como algo *en sí,* como el fin que el espíritu solo alcanza en su resultado, resultado que solo entonces es su realidad. El progreso aparece así en la existencia como avanzando de lo imperfecto a lo más perfecto; pero lo imper-

fecto no debe concebirse en la abstracción, como meramente imperfecto, sino como algo que lleva en sí, en forma de germen, de impulso, su contrario, o sea eso que llamamos lo perfecto. Asimismo la posibilidad alude, por lo menos, de modo reflejo a algo que debe llegar a realidad; la *dynamis* aristotélica es también *potentia,* fuerza y poder. Lo imperfecto, pues, es lo contrario de sí, en sí mismo; es la contradicción, que existe, pero que debe ser abolida y resuelta; es el impulso de la vida espiritual en sí misma que aspira a romper el lazo, la cubierta de la naturaleza, de la sensibilidad, de la enajenación, y llegar a la luz de la conciencia, esto es, a sí mismo.

2. EL COMIENZO DE LA HISTORIA

En general ya hemos indicado cómo debe concebirse el comienzo de la historia del espíritu, según el concepto. Nos hemos referido a la teoría de un estado de naturaleza, en el que, según se dice, la libertad y el derecho existen o han existido de un modo perfecto. Pero esta teoría era la pura *suposición* de una existencia histórica, *suposición* hecha a la luz crepuscular de la reflexión hipotética. Otra teoría, muy puesta hoy en circulación por cierta parte, pretende algo muy distinto, quiere ser no una hipótesis originada en el pensamiento, sino un hecho histórico y, a la vez, un superior testimonio de tal hecho. Esta teoría recoge nuevamente aquel primer estado paradisíaco de los hombres, desarrollado ya por los teólogos a su modo —por ejemplo, sosteniendo que Dios habló hebreo con Adán— pero lo reforma con arreglo a otras necesidades. [Se ha sostenido la existencia de un pueblo primitivo que nos habría transmitido todas las ciencias y artes (Schelling[1]: «*El lenguaje y la sabiduría de los indios*», de Schlegel[2]). Este

[1] F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Achte Vorlesung*, Cottasche Buchh., Tübingen, 1803.

[2] F. Von Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier,* Mohr und Zimmer, Heidelberg, 1808, p. 62 y *Philosophie der Geschichte: in achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828*, vol. I, p. 44, Schaumburg, Wien, 1829.

pueblo primitivo sería anterior al género humano propiamente dicho y habría sido eternizado por las antiguas leyendas, bajo la imagen de los dioses. Tendríamos restos desfigurados de su alta cultura en las leyendas de los más antiguos pueblos. El estado de los pueblos más antiguos que conoce la historia, sería, pues, una caída desde las alturas de aquella suprema cultura. Y se afirma todo esto, pretendiendo que la filosofía lo exige y que también existen de ello vestigios históricos.] La alta autoridad, a que se acude en primer término, es la narración bíblica. Pero la Biblia nos describe el estado primitivo —ya sea en los pocos rasgos conocidos, ya en sus variaciones— o como representado en el hombre en general (que sería la naturaleza humana universal) o como dado y perfecto en un solo individuo, o en una sola pareja, si se toma a Adán como persona individual y por consiguiente única. Pero no hay fundamento alguno para representarse un pueblo —y un estado histórico de dicho pueblo—, que haya existido en esa primitiva forma; ni menos para afirmar que ese pueblo tuviera un puro conocimiento de Dios y de la naturaleza. La naturaleza —se dice fantásticamente— estaba en un principio abierta, transparente, ante los puros ojos del hombre, como un claro espejo de la creación divina; y la divina verdad era igualmente patente para él. Se apunta, dejándolo empero en cierta oscuridad, que el hombre se encontraba, en este primer estado, en posesión de un extenso y preciso conocimiento de las verdades religiosas reveladas inmediatamente por Dios. Todas las religiones habrían salido históricamente de este estado; pero impurificándose y oscureciendo aquella primera verdad, con los fantasmas del error y la perversión. Huellas de aquel origen y de aquellas primeras verdaderas doctrinas religiosas existen y pueden reconocerse —dícese— en todas las mitologías del error. Por eso se atribuye esencialmente a la investigación de la historia antigua de los pueblos el interés de remontar hasta un punto en que puedan encontrarse todavía fragmentos de ese primer conocimiento revelado, en su máxima pureza. Tenemos que agradecer al interés de estas investigaciones muchísimos tesoros. Pero estas investigaciones atestiguan inmediatamente contra sí mismas, pues se enderezan a acreditar de histórico sólo

aquello que suponen de antemano ser histórico. [Por lo demás, los datos históricos empezaron pronto a confundirse y, al fin, han desaparecido por completo]. Ese primer conocimiento de Dios; esos conocimientos científicos, por ejemplo, astronómicos (como los que han sido atribuidos fabulosamente a los indios, incluso por astrónomos, como, por ejemplo, Bailly[3]), la existencia de un estado semejante en el origen de la historia universal, estado del cual las religiones de los pueblos habrían partido para degenerar luego (como se supone en el grosero sistema llamado de la emanación); todas estas son hipótesis, que ni tienen fundamento histórico, ni pueden llegar a tenerlo, puesto que siempre podemos oponer el concepto a ese arbitrario origen, producto tan solo de la opinión subjetiva.

[Lo único que tiene de filosófico esa representación de un estado primitivo de perfección es que el hombre no puede haber empezado por una rudeza animal. Esto es exacto. El hombre no ha podido evolucionar partiendo de una rudeza animal; pero sí de una rudeza humana. La humanidad animal es cosa enteramente distinta de la animalidad. El comienzo es, pues, el espíritu. Pero el espíritu existe primero en sí, es espíritu natural. Sin embargo, el carácter de la humanidad está completamente impreso en él. El niño no tiene razón, pero sí la posibilidad real de ser racional. El animal, por el contrario, no tiene posibilidad de llegar a poseer conciencia de sí. Hay algo huma-

[3] Jean Sylvain Bailly (1736-1793), presidente de la primera Asamblea Nacional Francesa, murió en la guillotina. Cabría destacar entre sus obras *Traité de l'astronomie indienne et orientale*, París, 1787; *Histoire de l'astronomie ancienne,* 1775. (Nota original de Hegel) Bailly ha escrito sobre la astronomía de los indios con un conocimiento superficial. En nuestros tiempos se ve, sin embargo, por ejemplo en Lambert —Jean Henry Lambert (1728-1777), conocido filósofo y físico, célebre también como astrónomo por su *Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Wetlbaus,* Klett, Augspurg, 1761—, que, aunque los indios poseían conocimientos astronómicos, los brahmanes calculaban los eclipses de sol según fórmulas totalmente desprovistas de conocimiento de causa. El espíritu, que existió, sin duda, en estas formulas, aunque fuera puramente mecánico, ha desaparecido hace largo tiempo. Sobre todo, los métodos tradicionales entre ellos no poseen la superioridad que se les ha atribuido. (En la cita de Hegel no se encuentra ninguna referencia a la astronomía hindú).

no ya en el simple movimiento del niño. Su primer movimiento, su grito, es ya algo enteramente distinto de lo animal. El hombre ha sido siempre inteligente; pero quien quiera por ello sostener que debe haber vivido en aquel estado, en la pura conciencia de Dios y de la naturaleza, en el centro, por decirlo así, de cuanto nosotros solo penosamente alcanzamos, en el centro de todas las ciencias y artes, ese no sabe lo que es la inteligencia, lo que es el pensamiento; no sabe que el espíritu es infinito movimiento, *enérgeia entelékia* (energía, actividad), no sabe que el espíritu nunca cesa, nunca reposa y es un movimiento que, después de una cosa, es arrastrado a otra, y la elabora y en su labor se encuentra a sí mismo. Solo mediante este trabajo pone el espíritu ante sí lo universal, su concepto. Solo entonces se hace real. Esto no es, pues, lo primero, sino lo último. Los usos, las leyes, las instituciones, los símbolos de los pueblos antiguos encubren, sin duda, ideas especulativas, puesto que son productos del espíritu. Pero esa realidad interna de la idea es cosa harto distinta de conocerse y comprenderse a sí misma en la forma de la idea. La idea especulativa conocida no puede haber sido lo primero, porque es el fruto del supremo y más abstracto esfuerzo del espíritu.]

Lo único propio y digno de la consideración filosófica es recoger la historia allí donde la racionalidad empieza a aparecer en la existencia terrestre; no donde solo es todavía una posibilidad *en sí*, sino donde existe un Estado, en el que la razón surge a la conciencia, a la voluntad y a la acción. La existencia inorgánica del espíritu, la brutalidad —o si se quiere, la excelencia— feroz o blanda, ignorante de la libertad, esto es, del bien y del mal y, por tanto, de las leyes, no es objeto de la historia. La moralidad natural, y a la vez religiosa, es la piedad familiar. Lo moral, en esta sociedad, consiste en que los miembros no han de conducirse unos respecto de otros como individuos de voluntad libre, como personas; precisamente por eso queda la familia en sí sustraída a esta evolución de que surge la historia. Pero cuando la unidad espiritual rebasa este circulo de la sensación y del amor natural y llega a la conciencia de la personalidad, aparece ese oscuro y rudo centro en el que ni la naturaleza ni el espíritu se abren y transparentan y para el cual la naturaleza y el espíritu sólo

pueden abrirse y transparentarse por el trabajo de una cultura lejana, muy lejana en el tiempo, la cultura de aquella voluntad que se ha tornado consciente de sí misma. La conciencia es lo único abierto, lo único a que Dios —o cualquier cosa en general— puede revelarse. Nada puede revelarse en su verdad, en su universalidad, en sí y por sí, sino a la conciencia reflexiva. La libertad consiste exclusivamente en conocer y querer los objetos sustanciales y universales, como la ley y el derecho; y en producir una realidad que sea conforme a ellos, el Estado.

Los pueblos pueden llevar una larga vida sin Estado, antes de alcanzar esta determinación. Y pueden lograr sin Estado un importante desarrollo, en ciertas direcciones. Esta *prehistoria* cae empero fuera de nuestro fin, según lo ya indicado; aunque la haya seguido una historia real, o los pueblos no hayan conseguido formar un Estado. El gran descubrimiento histórico, grande como el de un nuevo mundo, ha sido el que tuvo lugar hace veintitantos años, sobre la lengua sánscrita y sobre la relación de las lenguas europeas con el sánscrito. Este descubrimiento nos ha mostrado la unión histórica de los pueblos germánicos y los pueblos indos, con la máxima seguridad que puede exigirse en tales materias. Aun al presente sabemos de pueblos que apenas constituyen una sociedad, y mucho menos un Estado; su existencia es, sin embargo, conocida hace largo tiempo. Otros (cuyo estado cultural debe interesarnos preferentemente) tienen una tradición que alcanza más allá de la historia de la fundación de su Estado; y sabemos que han sufrido muchas transformaciones antes de esta época. La indicada relación entre las lenguas de pueblos tan distantes y diversos por su religión y constitución, su moralidad y toda su cultura espiritual y física (y no sólo en los tiempos actuales, sino desde los ya antiguos en que los conocemos) nos ofrece un resultado que nos revela como un hecho innegable la dispersión de estas naciones, a partir del Asia, y el desarrollo divergente de su afinidad primitiva. Este hecho empero no resulta de esas combinaciones *mentales* tan de moda, que barajando grandes y pequeñas circunstancias han enriquecido la historia con hartas invencio-

nes, en vez de hechos, y seguirán enriqueciéndola siempre, puesto que siempre son posibles otras combinaciones de las mismas u otras circunstancias. Pero ese pasado, que se ofrece tan largo, cae fuera de la historia; ha precedido a la historia propiamente dicha.

La palabra historia reúne en nuestra lengua el sentido objetivo y el subjetivo: significa tanto *historiam rerum gestarum* como las *res gestas* mismas, tanto la narración histórica como los hechos y acontecimientos. Debemos considerar esta unión de ambas acepciones como algo más que una casualidad externa; significa que la narración histórica aparece simultáneamente con los hechos y acontecimientos propiamente históricos. Un íntimo fundamento común las hace brotar juntas. Los recuerdos familiares y las tradiciones patriarcales tienen un interés dentro de la familia o de la tribu. El curso uniforme de su estado no es objeto del recuerdo; pero los hechos más señalados o los giros del destino pueden incitar a *Mnemosyne* a conservar esas imágenes, como el amor y el sentimiento religioso convidan a la fantasía a dar forma al impulso que, en un principio, es informe. El Estado es, empero, el que por vez primera da un contenido, que no solo es apropiado a la prosa de la historia, sino que la engendra. En lugar de los mandatos puramente subjetivos del jefe, mandatos suficientes para las necesidades del momento, toda comunidad, que se consolida y eleva a la altura de un Estado, exige preceptos, leyes, decisiones generales y válidas para la generalidad, y crea, por consiguiente, no solo la narración, sino el interés de los hechos y acontecimientos inteligibles, determinados y perdurables en sus resultados —hechos a los cuales *Mnemosyne* tiende a añadir la duración del recuerdo, para perpetuar el fin de la forma y estructura presentes del Estado—. Un sentimiento profundo, como el amor y también la intuición religiosa, con sus formas, es totalmente actual y satisface por sí mismo; pero la existencia externa del Estado, con sus leyes y costumbres racionales, es un presente imperfecto, incompleto, cuya inteligencia necesita, para integrarse, la conciencia del pasado.

Los espacios de tiempo que han transcurrido para los pueblos, antes de la historia escrita, ya nos los figuremos de siglos o de milenios, y aunque hayan estado repletos de revolucio-

nes, de migraciones, de las más violentas transformaciones, carecen de historia objetiva, porque no tienen historia subjetiva, narración histórica. Y no es que la historiografía haya decaído en estos espacios de tiempo casualmente, sino que no la tenemos porque no ha podido existir. Sólo en el Estado existen, con la conciencia de las leyes, hechos claros y, con éstos, una conciencia clara de los hechos, que da al hombre la capacidad y la necesidad de conservarlos. Es sorprendente, para todo el que empieza a trabar conocimiento con los tesoros de la literatura india, que este país tan rico en las más profundas producciones espirituales no tenga historia, contrastando en ello del modo más enérgico con China, imperio que posee una historiografía excelente y copiosa, con datos referentes a los tiempos más antiguos. La India no sólo tiene antiguos libros religiosos y creaciones brillantes de la poesía, sino también códigos antiguos, cosa que antes se exigía como una condición de la historia; y, sin embargo, no tiene historia. Pero en este país la organización, que empezó diferenciando la sociedad, se petrificó en seguida en determinaciones naturales (las castas); de forma que las leyes, aunque conciernen a los derechos civiles, hacen dependientes estos derechos de aquellas diferencias fundadas en la naturaleza y definen principalmente las situaciones respectivas (no tanto de derecho como de falta de derechos) de estas clases, esto es, de las superiores frente a las inferiores. El elemento de la moralidad está, pues, excluido de la magnificencia de la vida india y de sus reinos. Dada la falta de libertad en que se basa ese orden fijo, naturalista, de las castas, todo nexo social es salvaje arbitrariedad, pasajero impulso o más bien furor, sin un fin último de progreso y de evolución; no existe, pues, ninguna memoria pensante, ningún objeto para *Mnemosyne*, y una fantasía, aunque profunda, caótica, divaga sobre un terreno que hubiera debido orientarse hacia un fin determinado (perteneciente a la realidad, si todavía no subjetiva, siquiera sustancial, esto es, racional), y, por tanto, hacerse apto para la historia.

Esta condición de que exista una historia escrita ha sido causa de que haya transcurrido sin historia esa labor inmensa y variada que supone el crecimiento de las familias en tribus,

de las tribus en pueblos y la dispersión consiguiente a tal aumento, que permite presumir grandes complicaciones, guerras, revoluciones y decadencias. Más aún, así se explica que la difusión y elevación del reino de la palabra se haya verificado calladamente y haya permanecido en el silencio. Es un hecho atestiguado por los monumentos que las lenguas se han desarrollado mucho en el estadio inculto de los pueblos que las hablaban. La inteligencia hubo de desenvolverse poderosamente en este terreno teórico. La extensa gramática consiguiente es la obra del pensamiento, que destaca en ella sus categorías. Es, además, un hecho que, con la progresiva civilización de la sociedad y del Estado, se embota este sistemático desarrollo de la inteligencia; y la lengua desde entonces se hace más pobre e informe. Es peculiar este fenómeno de que el progreso, al hacerse más espiritual, al producir más racionalidad, descuide aquella precisión y exactitud intelectual y la considere embarazosa y superflua. El lenguaje es la obra de la *inteligencia* técnica, en sentido propio, pues es su manifestación externa. Las actividades de la memoria y de la fantasía son, sin el lenguaje, simples manifestaciones internas. Pero esta obra teórica, como asimismo su posterior evolución y también la labor más concreta —enlazada con ella— de la dispersión de los pueblos, su separación, su mezcla y sus migraciones, permanece envuelta en la niebla de un mudo pretérito. No son hechos de la voluntad, que adquiere conciencia de sí misma; no son hechos de la libertad, que se da otra apariencia, una realidad propiamente dicha. No siendo, pues, obra de ese elemento verdadero que es la voluntad, esas transformaciones no han tenido historia, a pesar de su desarrollo cultural en el idioma. El rápido florecimiento del lenguaje y la dispersión y migración de las naciones solo han alcanzado importancia e interés para la razón concreta al entrar en contacto con algunos Estados o al empezar a formar Estados nuevos.

3. LA MARCHA DE LA EVOLUCIÓN

Tras estas observaciones referentes a la forma en que *comienza* la historia universal y a la prehistoria, que de esa

forma se infiere, nos resta indicar aquí la *manera como transcurre* la historia, si bien solo bajo el aspecto formal. La determinación del contenido concreto queda para la división de la historia.

La historia universal representa, como hemos dicho anteriormente, la evolución de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que esta obtiene por medio de tal conciencia. La evolución implica una *serie de fases,* una serie de determinaciones de la libertad, que nacen del concepto de la cosa, o sea, aquí, de la naturaleza de la libertad al hacerse consciente de sí. La naturaleza lógica y todavía más la naturaleza dialéctica del concepto en general, que consiste en que el concepto se determina, se da determinaciones y luego las anula de nuevo y, mediante esta misma anulación, consigue otra determinación positiva más rica y concreta —esta necesidad y la serie necesaria de las puras determinaciones abstractas del concepto son estudiadas en la lógica—. Aquí hemos de repetir solamente que cada fase, como distinta de las demás, tiene su principio peculiar determinado. Este principio es, en la historia, el carácter del espíritu de un pueblo. En este carácter expresa concretamente el pueblo todos los aspectos de su conciencia y voluntad, de toda su realidad; este carácter es el sello común de su religión, de su constitución política, de su moralidad, de su sistema jurídico, de sus costumbres y también de su ciencia, su arte y su técnica, de la dirección de su actividad industrial. Estas peculiaridades especiales han de comprenderse mediante aquella otra peculiaridad general, mediante aquel carácter o principio propio de un pueblo; así como, a la inversa, esa particularidad general debe inferirse de los hechos singulares que nos presenta la historia. Lo que hay que tomar empíricamente y demostrar de un modo histórico es que una particularidad determinada constituye, en efecto, el principio peculiar de tal o cual pueblo. Hacer esto no solo supone una facultad de abstracción bien desarrollada, sino también un trato familiar con las ideas; es menester estar familiarizado a *priori* con el círculo, por decirlo así, dentro del cual caen los principios; así como Kepler, para citar al hombre más grande en este modo de

conocer, hubo de tener trato familiar con las elipses, los cubos y los cuadrados y sus relaciones a *priori,* antes de descubrir mediante los datos empíricos sus inmortales leyes, que consisten en determinaciones de aquel círculo de representaciones. Quien ignore las nociones de las determinaciones elementales universales, no puede entender esas leyes, por mucho que contemple el cielo y los movimientos de las estrellas; como tampoco habría podido descubrirlas. Este desconocimiento de los pensamientos referentes a la formación evolutiva de la libertad es el origen de una buena parte de las censuras que se hacen al estudio filosófico de una ciencia empírica; se le hace, en efecto, el reproche de introducir *a priori* ideas en el material de dicha ciencia. Semejantes determinaciones intelectuales aparecen entonces como algo extraño, algo que no se encuentra en el objeto. Para la educación subjetiva, que no conoce el pensamiento ni tiene costumbre de pensar, esas ideas son algo extraño y no entran en la representación e inteligencia que dicha deficiente educación tiene del objeto. De aquí procede la expresión de que la filosofía *no comprende* esas ciencias. La filosofía debe conceder, en efecto, que no tiene la inteligencia que reina en aquellas ciencias, esto es, que no procede con arreglo a las categorías de semejante inteligencia, sino con arreglo a las categorías de la razón, con las cuales conoce empero aquella inteligencia, su valor y posición. En este proceder de la inteligencia científica se trata igualmente de separar y destacar lo *esencial* de lo llamado inesencial. Mas para poder hacer esto, es necesario *conocer lo* esencial. Ahora bien, cuando se trata de considerar la historia universal en su conjunto, lo esencial es, como se ha indicado anteriormente, la conciencia de la libertad y las determinaciones de esta conciencia en su evolución. La dirección hacia estas categorías es la dirección hacia lo verdaderamente esencial.

Una parte de las instancias que, como contradicción directa, se esgrimen contra la determinación, tomada en su universalidad, proviene habitualmente de la deficiencia en la aprehensión y comprensión de las ideas. Cuando, en la historia natural, los ejemplares o abortos híbridos, desgraciados y monstruosos son empleados como instancias contra los géneros y

las especies —tan patentes— puede replicarse con razón una frase que suele decirse en general y es: que la excepción confirma la regla, esto es, que en la excepción se revelan, bien las condiciones bajo las cuales tiene lugar la regla, bien lo que hay de híbrido y defectuoso en la desviación del tipo normal. La impotencia de la naturaleza impide que se mantenga la fijeza de sus géneros y clases universales contra otros factores y acciones elementales. Aunque, por ejemplo, tomada la organización del hombre en su forma concreta, el cerebro, el corazón, etc., parecen esencialmente necesarios para su vida orgánica, puede presentarse un triste aborto o algún monstruo, que tenga faz humana, o partes de ella, y que haya sido engendrado y haya vivido en un cuerpo humano y aún haya nacido y respirado de él, pero que no tenga cerebro o corazón. Usar este ejemplar como argumento contra la estructura necesaria de una verdadera organización humana, es quedarnos atenidos al término abstracto de hombre y a su definición superficial. Pero la representación de un hombre concreto y real es, sin duda, otra cosa: este hombre ha de tener un cerebro en la cabeza y un corazón en el pecho.

De igual modo se procede cuando se dice —con razón— que el genio, el talento, las virtudes y sentimientos morales, la piedad, pueden encontrarse en todas las zonas, constituciones y estados políticos. Y no faltan ejemplos de ello. Pero si con esto se quiere decir que la diferencia fundada en la conciencia que la libertad tiene de sí misma, carece de importancia y es inesencial, comparada con las indicadas cualidades, entonces la reflexión permanece en las categorías abstractas y renuncia al contenido determinado, para el cual no existe, desde luego, ningún principio en dichas categorías. La actitud intelectual que se sitúa en estos puntos de vista formales, descubre un inmenso campo de penetrantes problemas, eruditas opiniones, sorprendentes comparaciones, reflexiones y declamaciones aparentemente profundas, que pueden ser tanto más brillantes cuanto más indeterminado es su objeto, y que pueden renovarse y modificarse tanto más de continuo cuanto menos pueden lograr en sus esfuerzos grandes resultados y llegar a algo fijo y racional. En este sentido las conocidas epopeyas indias pueden compararse, si se quiere, con las

griegas, y aún colocarse por encima de estas, dado que el genio poético se acredita en la grandeza de la fantasía; como también hay quien se ha creído autorizado, por la analogía de algunos rasgos o atributos fantásticos de las deidades, para reconocer figuras de la mitología griega en las indias. En análogo sentido, la filosofía china, por cuanto tiene por base *lo uno*, ha sido considerada idéntica a las que han aparecido posteriormente con los nombres de filosofía eleática y sistema spinozista; y porque se expresa con números y líneas abstractos, se ha querido ver en ella la filosofía pitagórica y aun el dogma cristiano. Los ejemplos de valor y ánimo perseverante, los rasgos de nobleza, la abnegación y sacrificio, etc., que se encuentran en las naciones más salvajes, lo mismo que en las más débiles, se estiman suficientes para sostener que hay en estas naciones tanta y acaso más moralidad que en los Estados cristianos más cultos, etc. En este respecto, se ha planteado la duda de si los hombres se han hecho mejores con el progreso de la historia y de la cultura; de si su moralidad ha aumentado, ya que esta se basa en la intención y evidencia subjetivas, en lo que el que obra considera como justo o criminal, como bueno o malo y no en lo que es considerado como justo y bueno o criminal y malo en sí y por sí —o en una determinada religión, considerada como verdadera—.

Podemos dispensarnos aquí de aclarar el formalismo y error de semejante modo de ver las cosas; no necesitamos establecer ahora los verdaderos principios de la moralidad frente a la falsa moralidad. La historia universal se mueve en un plano más alto que aquel en que la moralidad tiene su propia sede, que es la conciencia privada, la conciencia de los individuos, su peculiar voluntad y modo de obrar; éstas tienen su valor, imputabilidad, premio o castigo, por sí. Lo que el fin último del espíritu exige y lleva a cabo, lo que la Providencia hace, está por encima de las obligaciones y de la responsabilidad que recae sobre el individuo por su moralidad. Las personas que, por razones morales y, por tanto, con una noble intención se han opuesto a lo que el progreso de la idea del espíritu hacía necesario, sobrepujan, sin duda, en valor moral a aquellos cuyos crímenes se hayan convertido en medios para poner por obra la voluntad de un orden supe-

rior. Pero en las revoluciones de este género, ambos partidos quedan dentro del mismo círculo de perdición, y lo que defienden los defensores de la autoridad legal es un derecho puramente formal, condenado ya por el espíritu viviente y por Dios. Los actos de los grandes hombres, que son individuos de la historia universal, aparecen así justificados, no sólo en su significación interna, inconsciente para ellos, sino también desde el punto de vista terrenal. Y los círculos morales, a que no pertenecen los hechos históricos y sus autores, no deben pretender nada contra estos, desde ese punto de vista terrenal. La letanía de las virtudes privadas: modestia, humildad, amor al prójimo, caridad, etc., no debe esgrimirse contra ellos. La historia universal podría pasar por alto enteramente la esfera en que caen la moralidad y la discrepancia —tan frecuente y torcidamente formulada— entre la moral y la política. La historia universal, no solo podría abstenerse de todo juicio —sus principios y la necesaria referencia de las acciones a ellos son ya por sí mismos un juicio—, sino dejar a los individuos sin mención y enteramente fuera de juego. Pues su incumbencia es referir los hechos del espíritu de los pueblos. Las formas individuales que este espíritu haya tomado en el terreno de la realidad, podrían quedar entregadas a la historiografía propiamente dicha.

Un formalismo idéntico al moral se aplica a veces a las vagas nociones de genio y poesía, y también de filosofía, hallándolas de igual modo en todas partes. Estas nociones son productos de la reflexión pensante y la capacidad de moverse con destreza entre semejantes generalidades —que ponen de relieve y designan esenciales diferencias, aunque no descienden al verdadero fondo del contenido— es lo que se llama cultura. La cultura es algo formal, por cuanto, cualquiera que sea el contenido, consiste solo en dividirlo en partes y aprehender estas en determinaciones y formas intelectuales. Lo propio de la cultura, como tal, no es la libre universalidad, que es necesario convertir por sí en objeto de la conciencia. Semejante conciencia del pensamiento mismo y sus formas, aisladas de toda materia, es la filosofía. La filosofía tiene, sin duda, la condición de su existencia en la cultura; pero la cultura consiste solo en revestir el conte-

nido ya existente con la forma de la universalidad, de suerte que su posesión mantiene juntos la forma y el contenido, tan inseparablemente, que un contenido que se dilate en riqueza incalculable, mediante el análisis de una representación, resuelta en una muchedumbre de representaciones, será tomado por meramente empírico, por un contenido en el cual el pensamiento no tiene parte alguna. Pero hacer de un objeto, que en sí es un contenido concreto y rico, una representación simple (como la tierra, el hombre, etc., o Alejandro, César) y designarlo con una palabra, es obra del pensamiento, ni más ni menos que descomponerlo, aislar en la representación las determinaciones encerradas en él, dándoles un nombre particular. No quería dejar de advertir esto, para evitar decir vaguedades y vaciedades acerca de la cultura. Respecto, sin embargo, a la opinión que dio motivo para esta observación, se ve claramente que, así como la reflexión produce las nociones generales de genio, talento, arte, ciencia, etc., y las consideraciones generales acerca de ellas, así la cultura formal no solo *puede,* sino que *debe* progresar, prosperar y alcanzar un alto florecimiento en cada fase de las formaciones del espíritu, por cuanto estas fases se desarrollan en forma de Estado y, sobre esta base de civilización, llegan a la reflexión intelectual y, lo mismo que determinan las leyes, así también, en todo, producen formas generales. La vida del Estado, como tal, implica la necesidad de la cultura formal y, por consiguiente, el nacimiento de las ciencias, así como de una poesía y un arte culto en general. Las artes, comprendidas bajo el nombre de plásticas, exigen la convivencia civilizada de los hombres, aunque no fuera más que por sus necesidades técnicas. La poesía, que necesita menos medios exteriores y que tiene por materia la palabra, producto inmediato del espíritu, puede nacer con gran audacia y culta expresión, en ese estado de un pueblo que todavía no está reunido en vida jurídica. Ya hemos observado anteriormente que el lenguaje llega por sí mismo a una alta cultura intelectual, antes de la civilización.

También la filosofía aparece necesariamente en la vida del Estado. En efecto, ya hemos dicho que un contenido es culto cuando tiene la forma propia del pensamiento. Ahora bien, la

filosofía es la conciencia de esta forma, es el pensamiento del pensamiento; por tanto, el peculiar material de sus construcciones está ya preparado en la cultura general. En la evolución del Estado sobrevienen necesariamente períodos en los cuales el espíritu de las naturalezas nobles tiende a huir del presente para recluirse en las regiones ideales y buscar en ellas la paz que ya no puede gozar en la realidad, dividida y hostil a sí misma; son períodos en que, habiendo el intelecto reflexivo atacado, destruido y disipado en generalidades ateas todo lo santo y profundo que ingenuamente estaba depositado en la religión, en las leyes y en las costumbres de los pueblos, es impulsado el pensamiento a convertirse en razón pensante y tiene que buscar y llevar a cabo con sus propios elementos la restauración de la ruina causada por él mismo.

Hay, pues, sin duda, en todos los pueblos de la historia universal poesía, artes plásticas, ciencia y filosofía. Pero no sólo el tono, el estilo y la dirección son distintos, sino también el contenido. El contenido se refiere a la suprema diferencia, a la diferencia de racionalidad. De nada sirve que una crítica estética sedicente superior exija que nuestro gusto no sea determinado por la materia, que es lo sustancial del contenido, y afirme que la forma bella como tal, la grandeza de la fantasía y demás cosas análogas, son el fin de las bellas artes y lo único que debe ser considerado y gozado por un ánimo liberal y un espíritu cultivado. Cuando el contenido es insignificante, o grosero y fantástico, o insensato, el sano sentido del hombre *no puede* hacer caso omiso de él, para acomodar su goce a la índole de semejantes obras. Aunque se quisiera equiparar las epopeyas indias a las homéricas por cierto número de cualidades formales: grandeza en la invención, fantasía, vivacidad de las imágenes y sentimientos, belleza de la dicción, etc., la diferencia en el contenido y, por consiguiente, en lo sustancial, en el interés de la razón —que se orienta exclusivamente hacia la conciencia del concepto de la libertad y su expresión en los individuos—. seguiría siendo infinita. No sólo hay una forma clásica, sino también un contenido clásico. Además, la forma y el contenido se hallan tan estrechamente enlazados en la obra de arte, que aquella solo puede ser clásica si este lo es. Con un contenido fan-

tástico, ilimitado en sí mismo —y lo racional es lo que tiene en sí medida y término— la forma se hace a la vez desmedida e informe o minuciosa y mezquina.

Igualmente cabe poner en paralelo la filosofía china e india con la metafísica eleática, pitagórica, spinozista; o incluso con la moderna. Todas, en efecto, tienen por base lo uno o la unidad, lo universal abstracto. Pero semejante comparación o identificación sería sumamente superficial. En ella se pasaría por alto justamente lo único importante, la naturaleza de dicha unidad. La diferencia esencial consiste precisamente en que aquella unidad es concebida en un lado como abstracta y en el otro como concreta —concreta hasta la unidad en sí, que es el espíritu—. Pero esa identificación prueba precisamente que quien la hace solo conoce la unidad abstracta y, juzgando las filosofías, ignora lo que constituye el interés de la filosofía.

Mas hay también círculos que siguen siendo los mismos a pesar de sus diversos contenidos sustanciales. En este caso la diversidad concierne a la razón pensante. La libertad, cuya conciencia de sí misma es la razón pensante, tiene la misma raíz que el pensamiento. Así como no es el animal, sino solo el hombre, el que piensa, así también solo el hombre tiene libertad y la tiene solo porque es un ser pensante. La conciencia de la libertad implica que el individuo se comprende como persona, esto es, como individuo y, al mismo tiempo, como universal y capaz de abstracción y de superación de todo particularismo: se comprende, por consiguiente, como infinito en sí. Los círculos que caen fuera de esta comprensión son, por consiguiente, algo común a aquellas diferencias sustanciales. La moral misma, que tiene una relación tan cercana con la conciencia de la libertad, puede ser muy pura y faltarle, sin embargo, esta conciencia de la libertad; expresará los deberes y derechos universales como preceptos objetivos o —si se limita a la elevación formal y a la renuncia a lo sensible y a todos los motivos sensibles— como algo meramente negativo. La moral china —desde que Europa ha tenido conocimiento de ella y de las obras de Confucio—, ha merecido las mayores alabanzas, con reconocimiento de su excelencia, por parte de los europeos, aunque estos están familiarizados con la moral cristiana. También se

ha reconocido la sublimidad con que la religión y la poesía indias (la superior) y en especial su filosofía expresan y ordenan el abandono y sacrificio de lo sensible. Estas dos naciones carecen, sin embargo —puede decirse que enteramente—, de la esencial conciencia que el concepto de la libertad debe tener de sí mismo. Para los chinos las reglas morales son como leyes naturales, preceptos positivos externos, derechos y deberes impuestos o reglas de mutua cortesía. Fáltales la libertad, mediante la cual tan solo las determinaciones sustanciales de la razón se convierten en conciencia moral; la moral es para ellos asunto del Estado y es administrada por los funcionarios y los tribunales. Aquellas de entre sus obras de moral, que no son códigos del Estado, sino que se dirigen a la voluntad y a la conciencia subjetivas, se leen, igual que las obras morales de los estoicos, como una serie de preceptos necesarios para el fin de la felicidad, de tal modo que parece posible decidirse libremente a seguirlos o no. Igualmente la figura de un *sujeto* abstracto, el sabio, constituye entre los chinos, lo mismo que entre los estoicos el ápice de las doctrinas morales. En la doctrina india que renuncia a la sensibilidad, a los apetitos, a los intereses terrenos, el fin y término no es una libertad afirmativa y moral, sino la nada de la conciencia, la no vida, en el sentido espiritual e incluso físico.

[Un pueblo pertenece a la historia universal cuando en su elemento y fin fundamental hay un principio universal, cuando la obra que en él produce el espíritu es una organización moral y política. Cuando sólo el apetito es quien impulsa a los pueblos, este impulso pasa sin dejar huellas; por ejemplo, el fanatismo. No existe una obra. Sus únicas huellas son la ruina y la destrucción. Los griegos hablan del reinado de Cronos, el Tiempo, que devora a sus hijos, los hechos. Era la edad de oro, sin obras morales. Solo Zeus, el dios político de cuya cabeza ha nacido Palas Atenea, y a cuyo círculo pertenece Apolo, juntamente con las Musas, solo Zeus vence al Tiempo, realizando una obra sabia y moral, creando el Estado.

Lo objetivo de la obra consiste solo en la conciencia que se tiene de ella. El elemento de una obra contiene la deter-

minación de la universalidad, del pensamiento. No hay objetividad sin pensamiento; este es la base. El pueblo tiene que saber lo universal, base de su moralidad, medio por el cual lo particular desaparece. El pueblo tiene, pues, que conocer las determinaciones de su derecho y su religión. El espíritu no puede contentarse con que exista un orden y un culto; lo que él quiere es este conocimiento de sus determinaciones. Sólo así se coloca el espíritu en la unidad de su subjetividad con lo universal de su objetividad. Su mundo es, sin duda, un mundo de partes exteriores unas a otras, y respecto a este mundo el espíritu ejercita la intuición externa, etc. Pero también la unidad de su intimidad con este su mundo, debe existir para él. Esta unidad es su liberación suprema, porque el pensamiento es lo más íntimo del espíritu. El punto supremo de la cultura de un pueblo consiste en comprender el pensamiento de su vida y de su estado, la ciencia de sus leyes, de su derecho y de su moralidad; pues esta unidad es la más íntima unidad a que el espíritu puede llegar consigo mismo. Lo que le importa en su obra es tenerse como objeto. Ahora bien, el espíritu se tiene como objeto, en su esencia, cuando se piensa a sí mismo. En este punto el espíritu conoce, pues, sus principios, lo universal de su mundo real. Si queremos saber lo que ha sido de Grecia, hemos de buscarlo en Sófocles y Aristófanes, en Tucídides y Platón; aquí ha advenido a la historia la esencia de la vida griega. En estos individuos el espíritu griego se ha comprendido a sí mismo, representándose y pensándose.

Esta conciencia espiritual que el pueblo tiene de sí mismo es lo supremo. Pero, en primer término, solo es ideal. Esta obra del pensamiento constituye la más honda satisfacción; pero siendo universal, es a la vez ideal; es distinta, por su forma, de la verdadera efectividad, de la obra y de la vida reales, por medio de las cuales se ha producido esta obra. Ahora hay una existencia real y otra ideal. En esta época vemos, pues, cómo un pueblo halla satisfacción en representarse la virtud y en hablar de ella con palabras que se ponen unas veces al lado de la virtud y otras en su lugar. El espíritu ha producido esta virtud y sabe traer a la reflexión lo irreflexivo, el puro hecho. Así logra en parte tener conciencia de la limitación que aque-

ja a estas determinaciones —como la fe, la confianza, la costumbre— y descubre razones para separarse de ellas, de sus leyes. Esto sucede en general siempre que el intelecto empieza a pedir razones; pues si no las encuentra, esto es, si no encuentra algo universal y enteramente abstracto, que sirva de base a aquellas leyes, la representación de la virtud se torna vacilante y lo absoluto ya no tiene valor como tal, sino sólo por cuanto se funde en razones. Con esto surge la separación de los individuos unos de otros y del todo; surge el destructor egoísmo, la vanidad, la busca del propio provecho y satisfacción a costa del todo. Pues la conciencia es subjetividad; y esta lleva en sí la necesidad de aislarse. Así aparecen la vanidad y el egoísmo; así brotan las pasiones y los intereses propios, desatados, como una perdición. Esto, empero, no es la muerte natural del espíritu de los pueblos, sino su división interna.

Así Zeus, que ha puesto un fin a la voracidad del Tiempo y ha detenido su paso, después de haber fundado algo sólido, ha sido devorado con todo su imperio por el principio del pensamiento, progenitor del conocimiento, del razonamiento, de la evidencia fundada en razones y de la exigencia de razones. El tiempo es la negación, en lo sensible. El pensamiento es también la negación; pero es la más íntima forma, la forma infinita en que todo ser se deshace y, en primer término, el ser finito, la forma definida. El tiempo es la negación corrosiva; pero el espíritu también lo es, porque destruye todo contenido determinado. El espíritu es lo universal, lo ilimitado, la forma interna infinita y, por tanto, acaba con todo lo finito. Incluso cuando lo objetivo no aparece como finito y limitado por su contenido, ha de aparecer, sin embargo, como dado, como inmediato, como algo impuesto y, por tanto, como algo que no puede trazar límites al pensamiento ni permanecer erigido como límite para el sujeto pensante y la reflexión infinita.

Ahora bien, esta destrucción, obra del pensamiento, es necesariamente a la vez la producción de un nuevo principio. El pensamiento, siendo universal, es destructor; pero esta destrucción contiene, en realidad, el principio anterior, sólo que ya no en su primitiva determinación. Se ha conserva-

do la esencia universal; pero su universalidad ha sido destruida como tal. El principio anterior se ha transfigurado mediante la universalidad. Pero a la vez hay que considerar la modalidad actual como distinta de la anterior; en esta el principio actual existía anteriormente, y solo tenía una existencia externa por cuanto estaba ligado a un complejo de diversas circunstancias. Lo que anteriormente existía en una individualidad concreta, es elaborado ahora en la forma de la universalidad. Pero también existe algo nuevo, una determinación más amplia. El espíritu, tal como ahora está determinado, tiene otros intereses y fines más amplios. La transformación del principio acarrea otras determinaciones del contenido. Todos sabemos que el hombre culto tiene muy distintas exigencias que el hombre inculto del mismo pueblo, aunque este vive en la misma religión y moralidad y su estado sustancial es enteramente el mismo. La cultura parece ser primero puramente formal; pero produce también una diferencia de contenido. El cristiano culto y el inculto parecen exactamente iguales; tienen, sin embargo, necesidades muy distintas. Lo mismo pasa en las relaciones de la propiedad. El siervo tiene una propiedad, pero vinculada a cargas por las cuales otro resulta copropietario. Ahora bien, si se piensa en lo que es la propiedad, se advierte que solo uno puede ser el dueño. El pensamiento resalta lo universal y con ello hace que surja otro interés, otras necesidades.

La determinación de este tránsito consiste en que lo existente es pensado y, por tanto, elevado a la universalidad. El espíritu consiste en aprehender lo universal, lo esencial. Lo universal, comprendido tal como es verdaderamente, es la sustancia, la esencia, lo verdaderamente real. Esta universalidad es, por ejemplo, en el esclavo el hombre; la particularidad se disuelve aquí en la universalidad. Si, pues, la particularidad es abolida en un pueblo por el pensamiento —como por ejemplo sucede en el ateniense—; si el pensamiento evoluciona en el sentido de que el principio particular de este pueblo ya no resulte esencial, este pueblo no puede ya existir; ha surgido un nuevo principio. La historia universal pasa entonces a otro pueblo. En la historia los

principios existen bajo la forma de los espíritus de los pueblos; y estos son, a la vez, existencias naturales. La fase, que el espíritu ha alcanzado, existe como *principio natural* del pueblo, como *nación*. El espíritu aparece en distintas formas, según sus maneras de desplegarse en ese elemento natural determinado. Así la nueva y superior determinación del espíritu de un pueblo aparece como negación, como ruina de lo existente; pero el aspecto positivo aparece como un nuevo pueblo. Un pueblo no puede recorrer varias fases, no puede hacer dos veces época en la historia universal. Para que surgieran en un pueblo intereses verdaderamente nuevos, el espíritu de este pueblo tendría que querer algo nuevo. Pero ¿de dónde vendría este algo nuevo? Este algo nuevo no podría ser más que una superior y más universal representación de sí mismo, una superación de su principio, una tendencia hacia otro principio más universal. Pero precisamente entonces surge otro principio determinado, un nuevo espíritu. Un pueblo sólo puede ser una vez dominante en la historia universal, porque sólo una función puede serle encomendada en el proceso del espíritu.

Este progreso, esta serie de fases, parece ser un progreso infinito, conforme a la representación de la perfectibilidad, un progreso que permanece eternamente lejos del fin. Aunque en el tránsito a un nuevo principio el contenido del anterior es comprendido de un modo más universal, es lo cierto que también la nueva forma es una forma determinada. Por otra parte, la historia trata de la realidad, en la cual lo universal tiene que presentarse como un modo determinado. Ninguna forma determinada puede consolidarse frente al pensamiento, frente al concepto. Si hubiese algo que el concepto no pudiese disolver, digerir, esto sería el mayor desgarramiento e infelicidad. Pero, además, si hubiese algo así, habría de ser el pensamiento mismo, tal como se comprende a sí mismo; pues el pensamiento es lo ilimitado en sí y toda realidad está definida en el pensamiento. Y así cesaría ese desgarramiento y el pensamiento quedaría satisfecho en sí. Este sería el fin último del mundo. La razón conoce lo verdadero, lo existente en sí y por sí, lo que no tiene limitación. El concepto del espíritu es la vuelta sobre

sí mismo, el hacer de sí el objeto; luego el progreso no es un progreso indefinido en lo infinito, sino que existe un fin, a saber, la vuelta sobre sí mismo. Existe, pues, también un cierto ciclo. El espíritu se busca a sí mismo.

Se dice que el fin último es el bien. Esta es, en primer término, una expresión indeterminada. Se podría y se debe recordar aquí la forma religiosa. En general no debemos en la filosofía evitar por timidez otras respetables intuiciones. Según la intuición religiosa, el fin consiste en que el hombre sea santificado. Tal es, desde el punto de vista religioso, el fin propio de los individuos. El sujeto se asegura, como tal, el cumplimiento de su fin en la institución religiosa. Pero, así entendido, ese fin presupone un contenido de índole universal en que las almas encuentran su salvación. Se podría pensar que esta representación de la salvación no nos afecta para nada, por ser el fin futuro, ultraterreno. Pero entonces la existencia seguiría siendo aún la preparación para ese fin. En general, esta distinción solo tiene valor en su aspecto subjetivo; en efecto, a los individuos sólo les quedaría el considerar meramente como un medio aquello que les conduce a la salvación. Pero no es así; sino que ese fin debe concebirse como lo absoluto. Según la concepción religiosa, el fin de la existencia natural y de la actividad espiritual es la glorificación *de Dios*. Este es, en efecto, el fin más digno del espíritu y de la historia. El espíritu se hace objetivo y se comprende a sí mismo. Solo entonces existe realmente como un producto de sí mismo, como un resultado. Comprenderse quiere decir comprenderse pensándose. Pero esto no significa meramente el conocimiento de algunas determinaciones arbitrarias, caprichosas, pasajeras, sino la comprensión de lo absoluto mismo. El fin del espíritu es, por tanto, adquirir conciencia de lo absoluto, de tal modo que esta conciencia aparezca como la única y exclusiva verdad, y que todo haya de enderezarse y esté realmente enderezado a que el espíritu rija y siga rigiendo la historia. Conocer realmente este espíritu es dar honra a Dios o exaltar la verdad. Este es el absoluto fin último y la verdad es el poder mismo que lleva a cabo la glorificación de la verdad. En la honra de Dios tiene el espíritu individual también su honra; pero no su honra particular, sino la honra que trae el

conocimiento de que su actividad para la honra de Dios, es lo absoluto. Aquel espíritu está en la verdad, entra en relación con lo absoluto; por tanto está en sí mismo. Aquí ha desaparecido la antítesis interna que hay siempre en el espíritu limitado, el cual sólo conoce su esencia como un límite y se eleva sobre este límite mediante el pensamiento. Aquí, pues, no puede sobrevenir la muerte natural.

Al concebir la historia universal, tratamos de la historia, en primer término, como de un pasado; pero tratamos también del presente. Lo verdadero es eterno en sí y por sí; no es ni de ayer ni de mañana, sino pura y simplemente presente, en el sentido del absoluto presente. En la idea se conserva eternamente lo que parece haber pasado. La idea es presente; el espíritu es inmortal; ni ha habido un antes en que no existiera, ni habrá un ahora en que no exista; no ha pasado, ni puede decirse que todavía no sea, sino que es absolutamente ahora. Queda dicho con esto que el mundo y forma presentes del espíritu y su actual conciencia de sí comprende todas las fases anteriores de la historia. Estas se han desarrollado en sucesión, independientes; pero el espíritu ha sido en sí siempre lo que es y la diferencia se reduce al desarrollo de este «en sí». El espíritu del mundo actual es el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. Él es quien sustenta y rige el mundo. Él es el resultado de los esfuerzos de seis mil años. Es lo que el espíritu ha producido mediante el trabajo de la historia universal, lo que ha debido nacer de este trabajo. Así hemos de entender la historia universal. En ella se nos ofrece la labor del espíritu; en ella vemos cómo el espíritu llega al conocimiento de sí mismo y lo realiza en las distintas esferas condicionadas por él.

En este sentido podemos recordar que todo individuo necesita recorrer en su formación distintas esferas, que fundan su concepto del espíritu y se forman y desarrollan cada una por sí, independientemente, en una determinada época. Pero el espíritu fue siempre lo que es ahora; y es ahora solo una conciencia más rica, un concepto más hondamente elaborado, de sí mismo. El espíritu sigue teniendo en sí todas las fases del pasado y la vida del espíritu en la historia es un curso cíclico, de distintas fases, en parte actuales, en parte sur-

gidas ya en una forma pasada. Por cuanto tratamos de la vida del espíritu y consideramos todo en la historia universal como su manifestación, siempre nos ocupamos del presente cuando recorremos el pasado, por grande que sea. La filosofía trata de lo presente, de lo real. El espíritu sigue teniendo, en su fondo actual, los momentos que parece tener detrás de sí. Tales como los ha recorrido en la historia, así ha de recorrerlos al presente, en el concepto de sí mismo].

INTRODUCCIÓN ESPECIAL

Capítulo I

Las distintas maneras de considerar la historia

Hay tres maneras de considerar la historia. Existe la historia inmediata, la historia reflexiva y la historia *filosófica*.

Por lo que se refiere a la primera, empezaré por citar los nombres de Heródoto, Tucídides y demás historiógrafos semejantes, para dar así una imagen precisa de la clase de historia a que aludo. Estos historiadores vivieron en el espíritu de los acontecimientos por ellos descritos; pertenecieron a dicho espíritu. Trasladaron al terreno de la representación espiritual lo sucedido, los hechos, los acontecimientos y estados que habían tenido ante los ojos. Estos historiadores hacen que lo pasado, lo que vive en el recuerdo, adquiera duración inmortal; enlazan y unen lo que transcurre raudo y lo depositan en el templo de *Mnemosyne*, para la inmortalidad. Sin duda, estos historiógrafos de la historia inmediata tuvieron a su disposición relaciones y referencias de otros —no es posible que un hombre solo lo vea todo—; pero solo al modo como el poeta maneja, entre otros ingredientes, el lenguaje culto, al

que tanto debe. También el poeta elabora su materia para la representación; en ella reside la obra principal; es su creación. Y lo mismo les sucede a los historiógrafos. Pero el poeta, que encuentra su materia en la sensación, traduce esta materia más bien a la representación sensible que a la espiritual. Los poemas no tienen verdad histórica; no tienen por contenido la realidad determinada. Las leyendas, los cantares populares, las tradiciones, son modos, turbios aún, de afianzar lo sucedido; son producidos por pueblos de conciencia turbia; y estos pueblos quedan excluidos de la historia universal. Aquí nos referimos a pueblos ya cultivados, que tenían conciencia de lo que eran y de lo que querían. La historia propiamente dicha de un pueblo comienza cuando este pueblo se eleva a la conciencia. La base de la realidad intuida e intuible es mucho más firme que la caducidad, sobre la cual nacieron esas leyendas y esos poemas, que ya no constituyen lo histórico en los pueblos que han llegado a una firmeza indivisible y a una individualidad completa.

Estos historiógrafos inmediatos transforman, pues, en una obra de la representación los acontecimientos, los hechos y los estados de su presente. El contenido de estas historias no puede ser, por tanto, de gran extensión externa (considerad a Heródoto, a Tucídides, a Guicciardini[1]) Su materia esencial es lo que estaba presente y vivo en el círculo de sus autores. El autor describe lo que él mismo, más o menos, ha contribuido a hacer o, por lo menos, ha vivido. Se trata de breves períodos, de figuras individuales, hombres y acontecimientos. Los rasgos singulares, no sometidos a reflexión, con que el historiador compone su cuadro, están determinados en este cuadro lo mismo que en la intuición del autor o en las narraciones intuitivas que el autor escuchara; y así los ofrece el historiador a la representación de la posteridad. La cultura del historiador y la cultura de los sucesos, que describe; el espíritu del autor y el espíritu de la acción que narra, son uno y el mismo. Por eso no tiene el autor reflexiones

[1] Francisco Guicciardini (1483-1540), *Della historia d'talia dopo l'anno 1494 in fino al anno 1532 libri 20*, A. Gherardi, Firenze, que trata el período de 1492-1534.

que añadir, puesto que vive en la cosa misma y no ha trascendido de ella. Y si, como César, pertenece a la clase de los generales o políticos, entonces son sus propios fines los que se presentan como fines históricos.

Aquí hemos de hacer una observación, aplicable también a épocas posteriores. Cuando un pueblo ha llegado a una cultura bastante avanzada, se producen en su seno diferencias de educación, que nacen de las diferencias de clase. El escritor, si ha de contarse entre los historiógrafos inmediatos, ha de pertenecer a la clase de aquellos cuyos actos quiere referir: los políticos o los generales. El espíritu de la cosa misma implica que en épocas cultas sea el escritor también culto; el escritor debe tener conciencia de sus principios. Ahora bien, afirmamos aquí que semejante historiógrafo no reflexiona, sino que presenta las personas y los pueblos mismos; y contra esto que decimos parecen testimoniar los discursos que leemos en Tucídides, por ejemplo, y de los cuales puede decirse, sin duda, que no fueron pronunciados así. Mas en este punto hay que tener en cuenta que las acciones se revelan también como discursos, por cuanto actúan también sobre la representación. Pero los discursos son actos entre los hombres y actos muy esencialmente eficaces. Por medio de los discursos son empujados los hombres a la acción; y estos discursos constituyen entonces una parte esencial de la historia. Sin duda suelen decir los hombres: «Eso no fue más que palabrería», dando a entender con esta frase que los discursos son inocentes. Y los discursos que son mera palabrería, tienen en efecto la ventaja importante de ser inocentes. Pero los discursos entre pueblos o a un pueblo o a los príncipes, son partes integrantes de la historia. Contienen explicaciones acerca de las reflexiones y principios de la época; y pueden ahorrar al historiógrafo el trabajo de hacer él mismo esas reflexiones. Y si el historiógrafo mismo forja dichos discursos, estos resultan siempre los discursos de su época, puesto que el historiador está sumergido en la cultura de su época. Si, por ejemplo, los discursos de Pericles, el político más hondamente culto, más auténtico y noble, han sido elaborados por Tucídides, no por eso son ajenos y extraños a Pericles. En sus discursos manifiestan esos hombres las máximas de su

pueblo, su propia personalidad, la conciencia de sus relaciones políticas y de su índole moral y espiritual, los principios de su finalidad y de su modo de obrar. El historiógrafo pone en su boca no una conciencia postiza y prestada, sino la propia cultura de los que hablan.

El que quiera convivir con las naciones, conocer su espíritu, sumergirse en ellas, ha de hacer larga estadía en esos escritos y dedicarse a su estudio detenido; y el que quiera gozar rápidamente de la historia, puede atenerse a ellos. Esos historiadores, en quienes puede buscarse no solo conocimientos, sino también deleite hondo y auténtico, no son tantos como pudiera creerse. Heródoto, padre, esto es, creador de la historia, y Tucídides han sido ya nombrados. También *La retirada de los diez mil,* de Jenofonte, es uno de esos libros inmediatos. *Los Comentarios,* de César, constituyen la obra maestra de un gran espíritu. En la antigüedad los historiógrafos eran necesariamente grandes capitanes y hombres de Estado. En la Edad Media, si exceptuamos a los obispos, que estaban en el centro de los hechos políticos, habremos de citar a los frailes, ingenuos cronistas, cuya vida era tan retirada como llena de relaciones era, en cambio, la de aquellos hombres de la antigüedad. En la Edad Moderna las circunstancias han cambiado. Nuestra cultura es esencialmente comprensiva y transforma en seguida todos los acontecimientos en relatos para la representación. Poseemos relatos excelentes, sencillos, precisos, sobre todo de las guerras, relatos que pueden muy bien figurar junto a los de César, y que, por la riqueza de su contenido y la referencia de los recursos y las condiciones, son todavía más instructivos. También aquí pueden citarse las «memorias» francesas. Están escritas, a veces, por personas de talento sobre pequeñas circunstancias y contienen con frecuencia muchas anécdotas, de manera que su base es a veces deleznable; pero otras veces son verdaderas obras maestras de la historia, como las del Cardenal de Retz[2], que se refie-

[2] Jean François Paul de Gondi, Cardenal de Retz, 1614-1679. Fue enemigo de Mazzarino y entre 1648 y 1652 fue uno de los principales caudillos de la Fronda. Sus *Memorias* fueron publicadas en 1717 en tres volúmenes.

ren a un campo histórico más amplio. En Alemania es raro encontrar maestros semejantes. Federico el Grande (*Histoire de mon temps*)[3] constituye una gloriosa excepción. Estos hombres deben haber ocupado posiciones elevadas. Sólo cuando se vive en las alturas pueden contemplarse las cosas en conjunto y también fijarse en cada una de ellas; no así cuando desde las capas inferiores se lanza la mirada hacia arriba por un mezquino agujero.

Podemos llamar al segundo género de historia, historia *reflexiva*. Su carácter consiste en trascender del presente. Su exposición no está planeada con referencia al tiempo particular, sino al espíritu, allende el tiempo particular. En este segundo género, cabe distinguir diferentes especies.

Se intentan hacer sinopsis que comprendan la historia toda de un pueblo o de un país o del mundo; en suma, eso que llamamos historia *general*.

Estas son necesariamente compilaciones, para las cuales es preciso utilizar los escritores inmediatos, los relatos de otras personas. Su idioma no es de la intuición; no tienen ese carácter peculiar de las obras escritas por quienes han presenciado los acontecimientos. De esta especie son, por necesidad, todas las historias universales. Pero, si están bien hechas, son indispensables. En esto, lo principal es la elaboración del material histórico, al cual se acerca el historiador con su espíritu propio, que es distinto del espíritu que domina en el contenido. Aquí han de ser de importancia sobre todo los principios que tenga el autor sobre el contenido y fines de las acciones y acontecimientos que describe y también acerca del modo cómo va a escribir la historia. Entre nosotros, alemanes, la reflexión y juicio sobre esto es muy variable; cada historiógrafo tiene en esto su punto de vista particular. Los ingleses y los franceses saben de un modo más general cómo debe escribirse la historia; se colocan más que nosotros en el plano de la cultura general y nacional. Entre nosotros cada

[3] Federico II el Grande publicó *Histoire de mon temps*, Decker, Berlín, 1746 y más tarde *Mémoires pour servir à l'histoire de la Maison de Branderbourg*, Neaulme, Berlín, 1751.

historiógrafo se forja una peculiaridad. En vez de escribir la historia, los alemanes nos esforzamos de continuo por averiguar cómo debe de escribirse la historia.

Esta primera especie de la historia reflexiva se conexiona íntimamente con la anterior, cuando no se propone otro fin que exponer al conjunto total de la historia de un país. Estas compilaciones (entre ellas citaremos las historias de Livio, de Diodoro de Sicilia, la *Historia de Suiza,* de Juan von Müller[4]) si están bien hechas, son muy útiles y meritorias. Sin duda, las mejores son aquellas en que los historiadores se acercan lo más posible al primer género, y escriben tan intuitivamente, que el lector puede tener la representación de que está oyendo un contemporáneo o testigo presencial referir los acontecimientos. Ahora bien, el intento de sumir al lector en el tiempo pasado y de darle la impresión de que está escuchando a un contemporáneo, se desgracia comúnmente; porque el tono único que ha de tener necesariamente un individuo pertenece a una determinada cultura, no suele modificarse al compás de los tiempos por los cuales va pasando la historia, y el espíritu que habla por boca del escritor es distinto del espíritu de esos tiempos. El historiógrafo es siempre un individuo único, en cuyo espíritu se reflejan los tiempos. Así Livio pone en boca de los viejos reyes de Roma, de los cónsules, de los generales, discursos que parecen hechos por hábiles abogados de la época del propio Livio. La fábula de Menenio Agripa es natural; y con ella contrastan extrañamente los demás discursos. Livio nos ofrece igualmente descripciones de batallas, como si las hubiera presenciado, cuyos rasgos pueden, sin embargo, aplicarse a las batallas de todos los tiempos, y cuya precisión, por otra parte, contrasta con la falta de nexo y con la inconsecuencia que reina en otros trozos acerca de circunstancias capitales. La diferencia que existe entre semejantes compiladores y un historiógrafo inmediato, se reco-

[4] Johannes von Müller (1752-1809), *Die Geschichte des Schweizerischen Eidgenossesnschaft,* M.G. Weidmanss Erben & Reich, Leipzig, 1786, vol. I, 1787-1795, vols. II, III, IV y V 1805-1808, la obra se terminó de publicar en 1810 y consta de 24 libros, distribuidos en cinco volúmenes.

noce tan pronto como se comparan las partes conservadas de Polibio con las selecciones y resúmenes que de él hace Livio. Juan von Müller, deseando permanecer fiel a las épocas que describe, ha dado a su historia un estilo rígido, vacuamente solemne y pedante. Mucho más grata es la lectura del viejo Tschudi[5]; todo aquí es ingenuo y mucho más natural que en la falsa y afectada antigüedad de J. von Müller.

Una historia que quiera abarcar largos períodos o la historia universal toda, debe renunciar de hecho a la exposición individual de la realidad y reducirse a abstracciones; no sólo en el sentido de que ha de prescindir de ciertos acontecimientos y ciertas acciones, sino en el otro sentido de que el pensamiento es el más poderoso abreviador. Una batalla, una gran victoria, un asedio, ya no son lo que son, sino que se compendian en simples determinaciones. Cuando Livio refiere las guerras con los volscos, limitase a veces a decir: este año hubo guerra con los volscos. Estas representaciones generales son el recurso de la historia reflexiva, que de esta suerte se reseca y uniformiza. Pero no puede ser de otro modo.

La segunda especie de historia reflexiva es la historia *pragmática.* Cuando tenemos que ocuparnos del pasado y de un mundo lejano, se abre para el espíritu un presente, que el espíritu tiene, por su propia actividad, como recompensa de sus esfuerzos. La necesidad de un presente se manifiesta siempre al espíritu; y este presente lo tiene el espíritu en el intelecto. El nexo interior de los acontecimientos, el espíritu general de las relaciones es algo perdurable, algo nunca caduco, algo presente siempre. Los acontecimientos son distintos, pero lo universal e interno, el nexo, es siempre uno. Esto anula el pasado y hace presente el acontecimiento. Las reflexiones pragmáticas, por abstractas que sean, resultan efectivamente algo presente e insuflan vida actual en las referencias del pasado. Las relaciones generales, los concatenamientos de las circunstancias no vienen, como antes, a añadirse a los acontecimientos, expuestos en su individualidad y singularidad, sino

[5] Aegidius Tschudi (1505-1527), *Chronicum Helveticum*, edición de J. R. Iselin, Basel, 2 vols., 1734-1736.

que se convierten ellos mismos en un acontecimiento. Aparece ahora lo universal y ya no lo particular. Si son sucesos completamente individuales los que reciben este trato universal, ello resulta, sin duda, ineficaz e infecundo. Pero si es todo el nexo del suceso el que obtiene amplio desarrollo, entonces manifiéstase el espíritu del escritor. Así pues, del espíritu propio del escritor depende que esas reflexiones sean realmente interesantes y vivificadoras.

Hay que tener aquí especialmente en cuenta el propósito moral con que muchos de esos escritores han concebido la historia; hay que tener en cuenta las enseñanzas que muchas veces se sacan de la historia. Con frecuencia se consideran las *reflexiones morales* como los fines esenciales que se derivan de la historia, la cual ha sido muchas veces elaborada con el propósito de extraer de ella una enseñanza moral. Los ejemplos del bien subliman, sin duda, siempre el ánimo, sobre todo el ánimo de la juventud, y deben emplearse en la enseñanza moral de los niños, como representaciones concretas de principios morales y de verdades universales, para inculcar a los niños la noción de lo excelente. Pero el terreno en donde se desarrollan los destinos de los pueblos, las resoluciones, los intereses, las situaciones y complicaciones de los Estados, es bien distinto del terreno moral. Los métodos morales son muy sencillos; la historia bíblica es suficiente para esa enseñanza. Pero las abstracciones morales de los historiógrafos no sirven para nada. Se habla mucho de la utilidad especial que reporta la historia. Se dice que de la historia se derivan los principios para la vida; que el conocimiento y estudio de la historia pertenece a la cultura, por cuanto nos enseña las máximas por las cuales deben regirse los pueblos; que este es en verdad el gran provecho de la historia, Juan von Müller insiste mucho sobre esto en sus cartas y aun cita las máximas que ha aprendido en la historia. Pero los simples mandamientos morales no penetran en las complicaciones de la historia universal.

Suele aconsejarse a los gobernantes, a los políticos, a los pueblos, que vayan a la escuela de la experiencia en la historia. Pero lo que la experiencia y la historia enseñan es que jamás pueblo ni gobierno alguno han aprendido de la histo-

ria ni ha actuado según doctrinas sacadas de la historia. Cada pueblo vive en un estado tan individual, que debe resolver y resolverá siempre por sí mismo; y, justamente, el gran carácter es el que aquí sabe hallar lo recto. Cada pueblo se halla en una relación tan singular, que las anteriores relaciones no son congruentes nunca con las posteriores, ya que las circunstancias resultan completamente distintas. En la premura y presión de los acontecimientos del mundo, no sirve de nada un principio general, un recuerdo de circunstancias semejantes, porque un recuerdo desmedrado no tiene poder ninguno en la tormenta del presente, no tiene fuerza ninguna en la vivacidad y libertad del presente. Lo plástico de la historia, es cosa bien distinta de las reflexiones extraídas de la historia. No hay un caso que sea completamente igual a otro. Nunca la igualdad entre dos casos es tanta, que lo que resultó lo mejor en el uno haya de serlo también en el otro. Todo pueblo tiene su propia situación. Y para conocer los conceptos de lo recto, lo justo, etc., no hace falta consultar la historia. Nada más necio, en este sentido, que la tan repetida apelación a los ejemplos de Grecia y de Roma, como solía hacerse en Francia durante la época revolucionaria. La naturaleza de aquellos pueblos y la de nuestros pueblos son totalmente distintas. Juan von Müller abrigaba esos propósitos morales en su *Historia General* y en su *Historia de Suiza*, y ha preparado esas doctrinas para el uso de príncipes, gobiernos y pueblos, principalmente del pueblo suizo. Ha reunido una colección de doctrinas y reflexiones y, en su correspondencia, indica muy a menudo el número exacto de reflexiones que ha preparado durante la semana. Luego ha espolvoreado sus narraciones con sentencias, a la buena de Dios. Pero estas sentencias no tienen aplicación viva más que para un solo caso. Sus pensamientos son muy superficiales; por eso se hace a veces pesado y aburrido, y no debe contar esto entre sus buenos éxitos. Las reflexiones deben ser concretas; el sentido de la idea, tal como ella misma se manifiesta, es el interés verdadero. Así sucede, por ejemplo, en Montesquieu, que es la vez exacto y profundo y que posee la libre y amplia intuición de las situaciones, intuición que comprende el sentido de la idea y puede dar a las reflexiones verdad e interés.

Por eso las obras de historia reflexiva se suceden de continuo. A la disposición de todos están los materiales; todo el mundo puede considerarse fácilmente como capacitado para ordenarlos, elaborarlos e imprimir en ellos su propio espíritu, como si fuera el espíritu de los tiempos. Así se ha producido un exceso de tales historias reflexivas; y se ha vuelto a las descripciones minuciosas, a la imagen detallada de los acontecimientos, al cuadro tomado desde todos los puntos de vista. Estas descripciones no carecen, sin duda, de valor; pero sólo sirven de material. Nosotros, los alemanes, nos contentamos con ello. En cambio, los franceses prefieren traer el pasado al presente, forjándose con ingenio un presente y refiriendo el pasado al estado presente.

El tercer modo de la historia reflexiva es el *crítico*. Debemos citarlo, porque constituye la manera cómo en Alemania, en nuestro tiempo, es tratada la historia. No es la historia misma la que se ofrece aquí, sino la historia de la historia, un juicio acerca de las narraciones históricas y una investigación de su verdad y del crédito que merecen. La historia romana de Niebuhr[6] está escrita de esta manera. El presente, que en esto hay, y lo extraordinario, que debe haber, consisten en la sagacidad del escritor, que extrae algo de las narraciones; no consisten empero en las cosas mismas. El escritor se basa en todas las circunstancias para sacar sus consecuencias acerca del crédito merecido. Los franceses han hecho en esto muchas obras muy fundamentadas y ponderadas. Pero no han pretendido dar a este método crítico la validez de un método histórico, sino que han compuesto sus juicios en forma de tratados críticos. Entre nosotros la llamada alta crítica se ha apoderado no solamente de la filología en general, sino también de los libros de historia, donde abandonando el suelo de la historia, el mesurado estudio histórico, ha abierto ancho campo a las más caprichosas representaciones y combinaciones. Esta alta crítica ha tenido que justificarse de dar entrada a todos los engendros posibles de una vana imagina-

[6] Barthold G. Niebuhr, *Römische Geschichte*, 3 vols., Realschulbuch, Berlín, 1811-1832.

ción. También es este un modo de llevar el presente al pasado, poniendo ocurrencias subjetivas en el lugar de los datos históricos —ocurrencias que pasan por tanto más excelentes cuanto más audaces son, es decir, cuanto más se fundan en deleznables bases y mezquinas circunstancias y cuanto más contradicen los hechos seguros de la historia.

La última esfera de la historia reflexiva es la *historia especial,* la de un punto de vista general, que se destaca en la vida de un pueblo, en el nexo total de la universalidad. Se presenta, pues, como algo parcial, particular. Sin duda lleva a cabo abstracciones; pero, puesto que adopta puntos de vista universales, constituye, al mismo tiempo, el tránsito a la historia universal filosófica. Nuestra representación, al formarse la imagen de un pueblo, implica más puntos de vista que la de los antiguos, contiene más determinaciones espirituales, necesitadas de estudio. La historia del arte, de la religión, de la ciencia, de la constitución, del derecho de propiedad, de la navegación, son otros tantos puntos de vista universales. La cultura de nuestro tiempo es causa de que esa manera de tratar la historia sea hoy más atendida y desarrollada. Particularmente la historia del derecho y de la constitución se ha destacado en nuestros tiempos. La historia de la constitución está en relación más íntima con la historia total; solo tiene sentido en conexión con una sinopsis general sobre el conjunto del Estado. Puede ser excelente si es trabajada a fondo y de un modo interesante, sin atenerse solamente a la materia exterior, a lo externo inesencial, como sucede en la *Historia del derecho romano,* de Hugo[7]. La *Historia del derecho alemán,* de Eichhorn[8], es ya más rica de contenido. Estas ramas de la historia están en relación con la historia total de un pueblo. La cuestión es saber si este nexo queda destacado en lo interno o situado solo en lo externo, en relaciones puramente exteriores. En este último caso, aparecen como singularidades accidentales de los

[7] Gustav Hugo (1764-1844), Profesor en Gotinga desde 1788, escribió *Lehrbuch eines civilistischen Cursus. Dritter Band, welcher die Geschichte des Römischen Rechts enthält,* 4.ª ed., mejorada, Mylius, Berlin, 1810.

[8] Karl F. Eichhorn (1781-1854), *Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte,* Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1808-1823.

pueblos. Cuando la historia reflexiva ha llegado a perseguir puntos de vista universales, hay que observar que, si estos puntos de vista son de naturaleza verdadera, no constituyen el hilo exterior, un orden externo, sino el alma directora de los acontecimientos y de los actos.

La historia universal filosófica entronca con esta última especie de historia, por cuanto su punto de vista es universal, no particular, no destacado en sentido abstracto, prescindiendo de los demás puntos de vista. Lo universal de la contemplación filosófica es, justamente, el alma que dirige los acontecimientos mismos, el Mercurio de las acciones, individuos y acontecimientos, el guía de los pueblos y del mundo. Aquí vamos a conocer su curso. El punto de vista universal de la historia universal filosófica no es de una universalidad abstracta, sino concreta y absolutamente presente. Es el espíritu, eternamente en sí, y para quien no existe ningún pasado.

Capítulo II

La conexión de la naturaleza o los fundamentos geográficos de la historia universal

1. CARACTERES GENERALES

Partimos del supuesto general de que la historia universal representa la idea del espíritu, tal como se revela en la realidad como serie de formas exteriores. El grado del espíritu en que este tiene conciencia de sí mismo, aparece en la historia universal como el espíritu existente de un pueblo, como un pueblo actual. Por eso este grado queda situado en el tiempo y en el espacio, adquiere las características de la existencia natural. Los espíritus particulares, que hemos de considerar simultánea y sucesivamente, son particulares gracias a su principio determinado; y a todo pueblo de la historia universal le está adscrito un principio. Tiene que recorrer, sin duda, varios principios para que su principio propio llegue a la madurez. Pero en la historia universal no presenta nunca más que una figura. Puede muy bien ocupar varias posiciones en relación histórica; pero no puede con varias posiciones figurar a la cabeza de la historia universal. Quizá se forme

dentro de otro principio, pero este no será originariamente acomodado a él. Mas aquel principio particular del pueblo existe al propio tiempo como una determinación de la naturaleza, como un principio natural. Los distintos espíritus de los pueblos se separan en el espacio y en el tiempo; y en este respecto actúa el influjo de la conexión natural, de la conexión entre lo espiritual y lo natural, el temperamento, etc. Esta conexión es exterior si se compara con la universalidad del conjunto moral y de su individualidad activa singular; pero considerado como el suelo sobre el cual se mueve el espíritu, es una base esencial y necesaria.

Desde el momento en que el espíritu entra en la existencia se sitúa en la esfera de la finitud, y, con ello, en la esfera de la naturaleza. Las manifestaciones particulares se diversifican, pues la forma de lo natural es la diversificación; consiste en que las determinaciones particulares se manifiestan como singularidades. Esta determinación abstracta contiene el fundamento de la necesidad de que lo que en el espíritu aparece como estadio particular, aparezca como forma particular natural que excluye a las demás y existe por sí misma. Al manifestarse en la naturaleza esta particularidad, es una particularidad natural; es decir, existe como principio natural, como determinación natural, particular. De aquí se desprende que todo pueblo, siendo la representación de un grado particular en la evolución del espíritu, es una nación; su contextura natural corresponde a lo que el principio espiritual significa en la serie de las formas espirituales.

Este aspecto natural nos hace penetrar en la esfera de lo geográfico, que contiene lo que pertenece al estadio de la naturaleza. En la existencia natural están contenidos juntamente los dos aspectos de esta esfera: por una parte la voluntad natural del pueblo o manera de ser subjetiva de los pueblos; mas esta, por otra parte, se presenta como naturaleza exterior, particular. El hombre, por cuanto es un ser que no es libre, sino natural, es un ser sensible, y lo sensible se divide en dos aspectos: la naturaleza subjetiva y la externa. Este es el aspecto geográfico que, según la representación inmediata, pertenece a la naturaleza exterior. Por consiguiente, lo que hemos de considerar son diferencias naturales; que deben ser estimadas primeramente

como posibilidades particulares, de las cuales se desprende el espíritu y de este modo ofrecen la base geográfica. No nos proponemos conocer el suelo como un local externo, sino el tipo natural de la localidad, que corresponde exactamente al tipo y carácter del pueblo, hijo de tal suelo. Este carácter es justamente la manera como los pueblos aparecen en la historia universal y ocupan un puesto en ella. La conexión de la naturaleza con el carácter de los hombres parece contraria a la libertad de la voluntad humana. Llamémosla la parte sensible, y cabría pensar que el hombre lleva la verdad en sí mismo e independientemente de la naturaleza. Tampoco debemos admitir una relación de dependencia, de tal modo que el carácter de los pueblos fuese formado por las condiciones naturales del suelo. No debemos pensar el espíritu como algo abstracto, que recibiera posteriormente su contenido de la naturaleza. Los que en la historia aparecen son espíritus particulares, determinados. La idea especulativa muestra cómo lo particular está contenido en lo universal, sin que por esto se vea este último oscurecido. Desde el momento en que los pueblos son espíritus con una forma particular, su manera de ser es una determinación espiritual, pero corresponde, por otra parte, a la manera de ser de la naturaleza. Lo que es en sí mismo existe de modo natural; así el niño es hombre en sí, y siendo niño, es hombre natural, que sólo posee las disposiciones para ser, en sí y por sí mismo, hombre libre.

Esta consideración parece coincidir con lo que se dice de la influencia del clima sobre las circunstancias. Es creencia general y corriente la de que el espíritu particular de un pueblo coincide con el clima de la nación; se suele entender por nación el pueblo nativo. Esta manera de pensar es vulgar. Y por necesaria que sea la conexión entre el principio espiritual y el natural, no debemos atenernos al lugar común general, que atribuye al clima efectos e influencias particulares. Así se habla mucho y con frecuencia del dulce cielo jónico, que se dice haber producido a Homero. Seguramente este cielo ha contribuido no poco a la gracia de las poesías homéricas; pero la costa del Asia Menor ha sido siempre la misma y sigue siéndolo, no obstante lo cual solo ha salido un Homero del pueblo jónico. El pueblo no canta; es uno solo el que hace la poe-

sía, un individuo; y si fueron varios los autores de los cantos homéricos, siempre tendremos que decir que eran individuos. No obstante la dulzura del cielo, no han vuelto a producirse Homeros, especialmente bajo el dominio de los turcos. El clima se determina en virtud de pequeñas particularidades; pero nada tenemos que ver con estas, que tampoco ejercen ninguna influencia.

Tiene no obstante influencia el clima, por cuanto que ni la *zona* cálida ni la *fría* son suelo abonado para la libertad de los hombres, para que en ellas se desarrollen pueblos importantes en la historia universal. En su primer despertar, el hombre es conciencia natural inmediata, en relación con la naturaleza. Por tanto, se produce necesariamente una relación entre ambos. Toda evolución supone una reflexión del espíritu sobre sí mismo y frente a la naturaleza; es una particularización de lo espiritual en sí, frente a esta su inmediatez, que es precisamente la naturaleza. En esta particularización se presenta también el momento de lo natural, por ser este igualmente una particularización; y se manifiesta la oposición entre lo espiritual y lo externo. Por tal razón, el punto de vista natural es el primero sobre el cual el hombre puede llegar a alcanzar una libertad interior. Por cuanto el hombre es primero un ser sensible, es indispensable que en la conexión sensible con la naturaleza pueda adquirir la libertad, por reflexión sobre sí mismo. Mas cuando la naturaleza es demasiado poderosa, esta liberación es difícil. El ser sensible del hombre y su desviación de este ser sensible constituye su manera de ser natural; como tal, lleva esta en sí la nota de la cantidad. Por eso, desde el principio, no debe ser demasiado poderosa la conexión con la naturaleza.

La naturaleza en general, comparada con el espíritu, es algo cuantitativo; su poder no debe ser tan grande que pueda considerarse como todopoderosa. Los extremos no son favorables para el desarrollo espiritual. Ya Aristóteles ha dicho que cuando tiene satisfecha la premura de la necesidad, el hombre dirige sus miradas a lo universal y más alto[1]. Pero ni la

[1] Aristóteles, *Metafísica*, 982 b.

zona cálida ni la fría permiten al hombre elevarse a la libertad de movimientos, ni le conceden aquella abundancia de medios, que le permite pensar en los intereses más elevados, espirituales. El hombre se mantiene en estas zonas harto embotado la naturaleza lo deprime; no puede por tanto separarse de ella, que es lo que constituye la primera condición de una cultura espiritual elevada. La violencia de los elementos es demasiado grande, para que el hombre pueda vencerlos en la lucha y adquirir poderío bastante para afirmar su libertad espiritual frente al poder de la naturaleza. El hielo que hace encogerse a los lapones o el calor ardiente de África, son poderes demasiado grandes, para que, bajo su peso, adquiera el hombre la libertad de movimientos y aquella riqueza que es necesaria para dar forma consciente a una realidad culta. En aquellas zonas la necesidad es incesante y no puede evitarse nunca; el hombre se ve constantemente forzado a dirigir su atención a la naturaleza. El hombre necesita de la naturaleza para sus fines; pero cuando la naturaleza es demasiado poderosa, no se ofrece al hombre como medio. Por eso las zonas cálida y fría no son el teatro de la historia. Estas regiones extremas quedan excluidas del espíritu libre, desde este punto de vista.

Así es, en general, la zona *templada* la que ha de ofrecer el teatro para el drama de la historia universal; y dentro de la zona templada, la parte septentrional es la más adecuada. En ella el continente forma un amplio pecho, como decían los griegos, una síntesis de las partes del mundo. En esta formación se percibe la diferencia de que mientras en el Norte la tierra se desarrolla a lo ancho, en cambio, hacia el Sur, se escinde y deshace en varias puntas afiladas, como son América, Asia, África. Lo mismo ocurre con los productos de la naturaleza. En aquella parte septentrional, donde están conexionadas las tierras, se ofrecen una serie de productos naturales comunes, que se explican en la historia natural; en cambio en las puntas afiladas meridionales se observa el mayor particularismo. Así, en el aspecto botánico y zoológico, la zona septentrional es la más importante; se encuentran en ella la mayor parte de las especies animales y vegetales. En cambio, en el Sur, donde la tierra se escinde en partes puntiagudas, se individualizan más las formas naturales.

Si consideramos ahora las diferencias determinadas sobre las cuales podemos decir que se funda la diversidad de los espíritus de los pueblos, hemos de advertir que nos vamos a atener a las diferencias esenciales, generales, que se dan necesariamente en el pensamiento y son, al mismo tiempo, empíricas. La nota determinante conserva siempre su valor frente a la pluralidad, que en parte es producto del acaso. Destacar estas diferencias determinantes atañe a la consideración filosófica; debemos cuidar de no perdernos en una pluralidad informe. Esta se manifiesta en todo eso que se comprende bajo la palabra indeterminada: clima. Pero este punto ya lo hemos resuelto. Nos toca ahora detallar lo que se refiere a las diferencias naturales de orden general.

La determinación más general, entre las que interesan a la historia, es la *relación entre el mar y la tierra.* Con respecto a la tierra se presentan tres diferencias fundamentales. Nos encontramos, en primer lugar, con altiplanicies sin agua; en segundo lugar, con valles surcados por ríos; y en tercer lugar, con litorales. Estos tres elementos son los más esenciales que se ofrecen al concepto que verifica la distinción. A ellos podemos reducir todas las demás determinaciones.

El primer elemento es el más determinado, fijo, indiferente, cerrado, informe; es la *antiplanicie,* con sus grandes estepas y llanuras, capaz, sin duda, de impulsar, pero con impulsos de naturaleza mecánica y violenta. Estas llanuras sin agua constituyen preferentemente la residencia de los *nómadas;* en el mundo antiguo, de los pueblos mongoles y árabes. Los nómadas tienen un carácter dulce y suave; pero constituyen el principio flotante, vacilante. No están encadenados al suelo, no saben nada de los derechos que la convivencia engendra en seguida con la agricultura. Este principio inestable tiene una constitución patriarcal, pero prorrumpe en guerras y rapiñas, así como en ataques a otros pueblos, que al principio son subyugados, peto con los cuales después se amalgaman los invasores. El vagabundaje de los nómadas es solo formal, porque se limita a un círculo uniforme. Mas esta limitación lo es sólo de hecho; pues siempre existe la posibilidad de romperla. El suelo no está cultivado; puede hallarlo el nómada en todas partes; por eso un impulso exterior o interior puede

inducir a los pueblos a trasladarse a otro lugar. No obstante, no alienta en ellos propiamente el espíritu de la inquietud. En las llanuras bajas de la altiplanicie, limitadas por países pacíficos, estos pueblos son impulsados al robo; en cambio las llanuras altas, cercadas de altas montañas, están habitadas por pueblos fuertes. Con las tribus de las llanuras bajas tropiezan los habitantes hostiles, que entran en conflicto con ellas; por lo cual estos nómadas se hallan en un estado de guerra exterior que los separa y divide. Esto desarrolla en ellos la personalidad y un espíritu de independencia indomable e impávido; pero también un sentido de aislamiento abstracto. La montaña es la patria de la vida pastoril; pero la variedad del suelo permite también el desarrollo de la agricultura. Las grandes alternativas del clima, que pasan del crudo invierno al ardiente verano, y la gran variedad de peligros, fomentan el valor. Pero la vida de estos pueblos queda encerrada en su localidad. Cuando un pueblo de esta naturaleza siente demasiado la estrechez de su territorio, surge un jefe, que lo precipita inmediatamente sobre los valles fértiles. Pero no es este un afán irrefrenable de mudanza, sino que viene producido por una finalidad determinada. Los conflictos naturales de Asia permanecen en el plano de estas oposiciones.

Se trata, pues, aquí, de una altiplanicie rodeada de un cinturón de montañas. La segunda nota consiste en que esta masa montañosa se abra y fluyan de ella corrientes de agua, que brotan de las tierras altas y descienden quebrando el cinturón de montañas. Ordinariamente las altiplanicies están rodeadas de montañas; las corrientes de agua rasgan estas y pueden formar valles bien abrigados, si la distancia hasta el mar es suficiente. En tal caso recorren una superficie más o menos larga, hasta desembocar en el mar. Las diferencias importantes son aquí: que los nacimientos de los ríos estén cerca del mar o no, y, por tanto, que tengan ante sí un litoral estrecho o, por el contrario, hayan de recorrer un largo camino que les obligue a formar un lecho muy prolongado; que las corrientes pasen por entre alturas moderadas o por grandes valles. En África el cinturón de montañas es rasgado por corrientes de agua; pero estos tíos llegan pronto al mar y el litoral es, en general, muy estrecho. En parte, ocurre lo mismo en la América

del Sur, en Chile y en el Perú, así como en Ceylán. Chile y Perú tienen un litoral estrecho y no poseen agricultura. Otra cosa sucede con el Brasil. Por lo demás, puede suceder también que la altiplanicie esté formada por cadenas de montañas, que ofrezcan algunas, pero no muchas, superficies planas.

Una altiplanicie de este género vemos en el Asia Central, habitada por los mongoles (dando a este nombre su sentido más general). A partir del mar Caspio se extienden estepas semejantes hacia el Norte, hacia el mar Negro. Podríamos citar también los desiertos de Arabia, los desiertos de Berbería, en África, y los que existen en Sudamérica, alrededor del Orinoco, y en el Paraguay. Lo característico en los habitantes de estas altiplanicies, que en ocasiones no tienen más agua que la de las lluvias o la de la inundación de algún río (como las llanuras del Orinoco), es la vida patriarcal, la diseminación en familias. El suelo en que viven es estéril, o solo momentáneamente fructífero. Los habitantes tienen su patrimonio, no en la tierra, de la que sacan escaso rendimiento, sino en los animales que emigran con ellos. Durante algún tiempo hallan estos animales pastos en las llanuras. Pero cuando estas quedan agotadas, el rebaño se traslada a otras comarcas. Estos hombres son poco previsores; no acumulan para el invierno, por lo cual frecuentemente ven perecer la mitad del rebaño. Entre estos habitantes de la altiplanicie no hay relaciones jurídicas. En ellos se dan los extremos de la hospitalidad y del robo; esto último, especialmente cuando están rodeados por pueblos cultos, como les sucede a los árabes, que en estas empresas se sirven del caballo y del camello. Los mongoles se alimentan de leche de caballo; así el caballo es para ellos, al mismo tiempo, sustento y arma. Aunque esta es la forma ordinaria de su vida patriarcal, acontece, sin embargo, a menudo que se reúnen en grandes masas y se ponen en movimiento hacia afuera, empujados por algún impulso. Estos hombres que antes tenían un ánimo pacifico, caen de pronto como una inundación devastadora, sobre los países cultivados, y la revolución, que en ellos producen, no da más resultado que destrucción y soledad. Movimientos análogos impulsaron a los pueblos bajo el mando de Gengis-Kan y Tamerlán. Estas invasiones destrozaron todo, desapareciendo luego, como una

corriente devastadora que no obedece a ningún vivo. Bajando de las altiplanicies se llega a los valles estrechos de la montaña, donde viven montañeses pacíficos, pastores que practican al mismo tiempo la agricultura, como los suizos. En Asia existen también estos pastores; pero en número poco considerable.

Viene luego el país de la transición, el valle. Son estos valles formados por grandes corrientes de agua que discurren por la llanura tranquila. El suelo es fértil, por el acarreo de tierras; el terreno debe toda su fertilidad a las corrientes que lo han formado. Aquí surgen los centros de la cultura, que son independientes, pero no con la independencia sin límites del primer elemento, sino con una diferenciación, que no se lanza al exterior, sino que se convierte en cultura interior. En el país más fructífero; se estable la agricultura, y con ella, se fijan los derechos de la vida en común. El suelo fértil produce por sí mismo el tránsito a la agricultura, de la cual surge inmediatamente la inteligencia y la previsión. La agricultura se rige por las estaciones del año; no es una satisfacción particular e inmediata de las necesidades, sino una satisfacción sobre base general. El cuidado del hombre no se reduce ya al día, sino que se extiende a largos plazos. Es preciso inventar instrumentos, y así surge la sagacidad de las invenciones y el arte. Se establece la posesión firme, la propiedad y el derecho y, con ello, la división en clases. La necesidad de instrumentos y de almacenes conducen a la vida sedentaria, implican la necesidad de atenerse a este suelo. Al formarse esta base, surgen las determinaciones de la propiedad y del derecho. La soledad natural cesa, gracias a esta independencia recíproca, definida, exclusiva, pero general. Sobreviene un estado de universalidad, que excluye lo puramente singular. Con ello se engendra la posibilidad de un gobierno general y, esencialmente, del imperio de las leyes. Surgen en estos países grandes imperios, y aquí comienza la fundación de Estados poderosos. Estas concreciones no se disparan en afanes hacia lo indeterminado, sino que tienden a fijarse en lo universal. En la historia de Oriente nos encontraremos con Estados que se hallan en situaciones semejantes: los imperios que surgieron en las márgenes de los ríos de China, del Ganges, del Indo y del Nilo.

En las épocas modernas, habiéndose afirmado que los Estados deben estar separados por elementos naturales, nos hemos acostumbrado a considerar al agua como elemento que separa. Frente a esto hay que afirmar que no hay nada que una tanto como el agua. Los países civilizados no son más que comarcas regadas por una corriente de agua. El agua es lo que une. Las montañas separan. Los países separados por montañas lo están mucho más que los separados por un río o incluso por un mar. Así los Pirineos separan a Francia y España. Cádiz estaba más ligado a América que a Madrid. Las montañas separan los pueblos, las costumbres y los caracteres. Un país está constituido por el río que corre por su centro. Las dos orillas de un río pertenecen propiamente al mismo país. Silesia es la cuenca del Oder. Bohemia y Sajonia son el Elba. Egipto es el valle del Nilo. Es una afirmación falsa la que los franceses impusieron durante las guerras de la revolución, diciendo que los ríos son las fronteras naturales entre los pueblos. Y lo mismo acontece con el mar. Es más fácil la comunicación entre América y Europa que en el interior de Asia o de América. Con América y con las Indias orientales los europeos han estado en comunicación constante, desde su descubrimiento; en cambio apenas han penetrado en el interior de América y de Asia, porque la entrada por tierra es mucho más difícil que por mar. Así vemos en la historia que la Bretaña y la Britania estuvieron sometidas durante siglos a la soberanía inglesa. Fueron necesarias muchas guerras para desunirlas. Suecia ha poseído Finlandia, así como Curlandia, Livonia y Estonia. En cambio, Noruega no ha pertenecido a Suecia, sino que ha estado mucho más ligada a Dinamarca.

Así vemos que los países del tercer elemento se separan tan claramente de los del segundo, como estos de los del primero. Este elemento tercero es el litoral, la tierra en contacto con el mar; son los países que están en relación con el mar y en quienes esta relación se ha desarrollado claramente. Todavía ofrece Europa señales de semejante diferenciación. Holanda, país en donde el Rhin desemboca en el mar, cultiva las relaciones marítimas; al paso que Alemania no se ha desarrollado por el lado de su río principal. Así Prusia constituye el litoral que domina la desembocadura del Vístula del lado de Polonia, mientras que

la Polonia interior es completamente distinta y ha desarrollado otra conformación y necesidades distintas que las que siente el litoral, más desenvuelto en el sentido de la relación marítima. Los ríos de España tienen en Portugal su desembocadura. Podría creerse que España, poseyendo los ríos, debería tener también el nexo y relación con el mar; sin embargo, en este sentido se ha desarrollado mucho más Portugal.

El mar engendra, en general, una manera propia de vivir. Este elemento indeterminado nos da la representación de lo ilimitado e infinito; y al sentirse el hombre en esta infinitud, se anima a trascender de lo limitado. El mar es lo limitado; no tolera circunscribirse tranquilamente a las ciudades, como el interior. La tierra, el valle, fija el hombre al terruño y lo sitúa en una multitud de dependencias. Pero el mar lo saca de este círculo limitado. El mar alienta al valor; invita al hombre a la conquista, a la rapiña, pero también a la adquisición y la ganancia. La labor de adquisición se refiere a la particularidad de los fines, llamada necesidad. Ahora bien, el trabajo encaminado a satisfacer estas necesidades implica que los individuos se entierran en este círculo de la adquisición. Mas si el afán de provecho les impulsa a surcar las aguas del mar, entonces la relación se invierte. Los que navegan quieren y pueden cosechar ganancias; pero el medio de que se valen implica inmediatamente lo contrario de aquello para que ha sido tomado; implica peligro y resulta contrario a lo que con él busca el hombre, por cuanto este pone su vida y su fortuna en grave peligro. Por eso es por lo que el tráfico marítimo fomenta en el individuo la valentía, da al individuo la conciencia de mayor libertad, de más independencia. Así quedan la ganancia y la industria como sublimadas y convertidas en algo valiente y noble. El mar despierta la valentía. Los que navegan en busca de vida y riqueza, han de buscar la ganancia arrostrando el peligro; han de ser valientes, exponer y despreciar la vida y la riqueza. La dirección hacia la riqueza queda, pues, convertida, por el mar, en algo valiente y noble. Pero además, el trato con el mar incita a la astucia; pues el hombre tiene que habérselas aquí con un elemento que parece someterse pacíficamente a todo, que se acomoda a todas las formas y que, sin embargo, es destructor. Aquí la valentía

va unida esencialmente a la inteligencia, a la mayor astucia. Justamente el mayor peligro está en las debilidades del elemento líquido, en su blandura, en ese su acomodarse a toda forma. Así pues, la valentía frente al mar ha de ser, al mismo tiempo, astucia, puesto que tiene que habérselas con el elemento más astuto, más inseguro, más mendaz. La planicie infinita es absolutamente blanda; no resiste a la menor presión, ni aun a la de la brisa; parece infinitamente inocente, sumisa, amistosa, adaptada a todo; y precisamente esa facultad de acomodarse a todo es lo que convierte el mar en el elemento más peligroso y terrible. Frente a ese engaño, frente a ese poder, el hombre, *aes triplex circa pectus*, se lanza sobre un liviano leño, confiando solamente en su valor y en su presencia de ánimo; y abandona la tierra firme para bogar por el inquieto elemento, llevando consigo el suelo, fabricado por él mismo. La nave, cisne oceánico, que con sus movimientos raudos y sus curvas elegantes surca la planicie de las ondas o dibuja en ella círculos perfectos, es un instrumento, cuya invención honra no menos la audacia que la inteligencia del hombre. Este aliento de la marina, este trascender de las limitaciones terrestres falta por completo en el edificio magnifico de los Estados asiáticos, aun cuando estos lindan con el mar, como, por ejemplo, la China. Para ellos el mar es la cesación de la tierra. Estos Estados no tienen con el mar ninguna relación positiva. La actividad a que invita el mar es muy característica. El mar engendra un carácter peculiarísimo.

En estas tres determinaciones naturales revélase la dependencia esencial en que la vida de los pueblos se encuentra respecto de la naturaleza. Los caracteres más acusados son el del principio de la tierra firme y el del litoral marino. El Estado de más alta formación une las diferencias de ambos principios: la firmeza de la tierra y el carácter errabundo de la contingencia en la vida marina.

2. EL NUEVO MUNDO

El mundo se divide en el Viejo Mundo y el Nuevo Mundo. El nombre de Nuevo Mundo proviene del hecho de que

América y Australia no han sido conocidas hasta hace poco por los europeos. Pero no se crea que la distinción es puramente externa. Aquí la división es esencial. Este mundo es nuevo no solo relativamente, sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos. No tratamos de su antigüedad geológica. No quiero negar al Nuevo Mundo la honra de haber salido de las aguas al tiempo de la creación, como suele llamarse. Sin embargo, el mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia, revela cierta inmaduridad por lo que toca también a su origen. La mayor parte de las islas se asientan sobre corales y están hechas de modo que más bien parecen cubrimiento de rocas surgidas recientemente de las profundidades marinas y ostentan el carácter de algo nacido hace poco tiempo. No menos presenta la Nueva Holanda caracteres de juventud geográfica, pues si partiendo de las posesiones inglesas nos adentramos en el territorio, descubrimos enormes ríos que todavía no han llegado a fabricarse un lecho y se dilatan en inmensos pantanos. América está dividida en dos partes que, aunque unidas por un istmo, sin embargo no practican conexiones de tráfico. Las dos partes están más bien netamente separadas. América del Norte presenta a lo largo de sus costas orientales un ancho litoral, tras el cual se extiende una cadena de montañas —las montañas Azules o Apalaches, y más al Norte, los Alliganes—. Ríos que nacen en estas montañas riegan las tierras del litoral, que ofrecen la más ventajosa base para los libres Estados norteamericanos, que empezaron aquí a fundarse. Detrás de aquella cadena de montañas corre de Sur a Norte, en unión de enormes lagos, el río de San Lorenzo, en cuyas orillas están situadas las colonias septentrionales del Canadá. Más hacia Occidente llegamos a la cuenca del enorme Mississipí con los ríos Missuri y Ohío, que, uniéndose al primero, vierten sus aguas en el golfo de México. Por la parte occidental de esta comarca hay otra larga cadena de montañas que atraviesa México y el istmo de Panamá, entrando en la América del Sur y cortándola a lo largo de poniente. El litoral así formado es, pues, estrecho y ofrece menos ventajas que el de América del Norte. Aquí están el Perú y Chile. Por la parte de Oriente corren hacia levan-

te los enormes ríos Orinoco y Amazonas, formando grandes valles que, sin embargo, no son apropiados para convertirse en países de cultura, ya que constituyen simplemente grandes estepas. Hacia el Sur corre el río de la Plata, cuyos: afluentes tienen su origen unos en la cordillera y otros en las estribaciones septentrionales que separan la vertiente del Amazonas de la suya propia. En esta comarca están el Brasil y las repúblicas de habla española. Colombia está en el litoral septentrional de América del Sur, en cuyo occidente, a lo largo de los Andes, corre el río Magdalena, que vierte sus aguas en el mar Caribe.

El Nuevo Mundo quizá haya estado unido antaño a Europa y África. Pero en la época moderna, las tierras del Atlántico, que tenían una cultura cuando fueron descubiertas por los europeos, la perdieron al entrar en contacto con estos. La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias; pero se reducen a hacernos saber que se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres, cocodrilos, etc.; pero estas fieras, aunque poseen parecido notable con las formas del viejo mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos más pequeñas, más débiles, más impotentes. Aseguran que los animales comestibles no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como los del viejo. Hay en América grandes rebaños de vacunos; pero la carne de vaca europea es considerada allá como un bocado exquisito.

Por lo que a la raza humana se refiere, solo quedan pocos descendientes de los primeros americanos. Han sido exterminados unos siete millones de hombres. Los habitantes de las islas, en las Indias occidentales, han fallecido. En general todo el mundo americano ha ido a la ruina, desplazado por los europeos. Las tribus de la América septentrional han desaparecido o se han retirado al contacto de los europeos. Decaen poco a poco y bien se ve que no tienen fuerza bastante para

incorporarse a los norteamericanos en los Estados libres. Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa. En los Estados libres de Norteamérica, todos los ciudadanos son emigrantes europeos, con quienes los antiguos habitantes del país no pueden mezclarse.

Algunas costumbres han adoptado, sin duda, los indígenas al contacto con los europeos; entre otras la de beber aguardiente que ha acarreado en ellos consecuencias destructoras. En América del Sur y en México, los habitantes que tienen el sentimiento de la independencia, los criollos, han nacido de la mezcla con los españoles y con los portugueses. Sólo éstos han podido encumbrarse al alto sentimiento y deseo de la independencia. Son los que dan el tono. Al parecer hay pocas tribus indígenas que sientan igual. Sin duda hay noticias de algunas poblaciones del interior que se han adherido a los esfuerzos recientes hechos para formar Estados independientes; pero es probable que entre esas poblaciones no haya muchos indígenas puros. Los ingleses siguen por eso en la India la política que consiste en impedir que se produzca una raza criolla, un pueblo con sangre indígena y sangre europea, que sentiría el amor del país propio.

En la América del Sur se ha conservado una mayor capa de población, aunque los indígenas han sido tratados con más dureza y aplicados a servicios más bajos, superiores a veces, a sus fuerzas. De todos modos el indígena está aquí más despreciado. Léense en las descripciones de viajes relatos que demuestran la sumisión, la humildad, el servilismo que estos indígenas manifiestan frente al criollo y aún más frente al europeo. Mucho tiempo ha de transcurrir todavía antes de que los europeos enciendan en el alma de los indígenas un sentimiento de propia estimación. Los hemos visto en Europa, andar sin espíritu y casi sin capacidad de educación. La inferioridad de estos individuos se manifiesta en todo, incluso en la estatura. Solo las tribus meridionales de Patagonia son de fuerte naturaleza; pero se encuentran todavía sumidas en el estado natural del salvajismo y la incultura. Las corporaciones religiosas los han tratado como convenía, imponiéndoles su autoridad eclesiástica y dándoles trabajos

calculados para incitar y satisfacer, a la vez, sus necesidades. Cuando los jesuitas y los sacerdotes católicos quisieron habituar a los indígenas a la cultura y moralidad europea (es bien sabido que lograron fundar un Estado en el Paraguay y claustros en México y California), fueron a vivir entre ellos y les impusieron, como a menores de edad, las ocupaciones diarias, que ellos ejecutaban —por perezosos que fueran— por respeto a la autoridad de los padres. Construyeron almacenes y educaron a los indígenas en la costumbre de utilizarlos y cuidar previsoramente del porvenir. Esta manera de tratarlos, es indudablemente, la más hábil y propia para elevarlos; consiste en tomarlos como a niños. Recuerdo haber leído que, a media noche, un fraile tocaba una campana para recordar a los indígenas sus deberes conyugales. Estos preceptos han sido muy cuerdamente ajustados primeramente hacia el fin de suscitar en los indígenas necesidades, que son el incentivo para la actividad del hombre.

Así pues, los americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados. Las debilidades del carácter americano han sido la causa de que se hayan llevado a América negros, para los trabajos rudos. Los negros son mucho más sensibles a la cultura europea que los indígenas. Los portugueses han sido más humanos que los holandeses, los españoles y los ingleses. Por esta razón ha habido siempre en las costas del Brasil más facilidades para la adquisición de la libertad y ha existido, en efecto, gran número de negros libres. Entre ellos debe citarse al médico negro Dr. Kingera, cuyos esfuerzos han dado a conocer la quinina a los europeos. Cuenta un inglés que en el amplio círculo de sus conocidos ha tropezado frecuentemente con negros que eran hábiles obreros y también religiosos, médicos, etc. En cambio, de entre los indígenas —todos libres— solo encontró uno que tuviera voluntad de estudiar y que se hizo sacerdote; pero pronto murió por abuso de la bebida. A la débil constitución del americano hay que añadir la falta de los órganos con que puede ejercitarse un poder bien fundado: *el caballo y el hierro.* Esta falta de medios fue la causa principal de su derrota. Cuando ahora hablamos de los libres ciudadanos de la América del Sur, entendemos por

tales los pueblos procedentes de sangre europea, asiática y americana. Los americanos propiamente dichos empiezan ahora a iniciarse en la cultura europea. Y allí donde han hecho esfuerzos por independizarse, ha sido merced a medios obtenidos del extranjero; es notable la caballería de algunos, pero el caballo procede de Europa. Sin embargo, todos esos Estados indígenas están ahora haciendo su cultura y no están aún a la altura de los europeos. En la América española y portuguesa, necesitan los indígenas librarse de la esclavitud. En la América del Norte les falta el centro de conjunción, sin el cual no hay Estado posible.

Así pues, habiendo desaparecido —o casi— los pueblos primitivos, resulta que la población eficaz procede, en su mayor parte, de Europa. Todo cuanto en América sucede tiene su origen en Europa. El exceso de la población europea ha ido a verterse en América. El caso puede compararse con lo que hace tiempo hemos visto en las ciudades imperiales alemanas. Estas ciudades tenían muchos fueros de comercio y hubo no pocos emigrantes que buscaron refugio en sus proximidades para gozar de esos derechos. Así junto a Hamburgo, nació Altona; junto a Frankfurt, Offenbach; junto a Nuremberg, Fürth, y junto a Ginebra, Carouge. Por otra parte, muchos ciudadanos de esas ciudades, que habían hecho bancarrota y que en la ciudad no podían volver ya al ejercicio honroso de sus oficios, se establecieron en estas poblaciones vecinas, donde hallaban todas las ventajas que ofrecen dichos núcleos urbanos, como son la liberación de las cargas y deberes corporativos que se imponen en las viejas ciudades imperiales. Así, pues, junto a las ciudades cerradas hemos visto formarse lugares donde se practicaban los mismos oficios, pero sin la coacción corporativa. En relación semejante se encuentra Norteamérica con respecto a Europa. Muchos ingleses han ido a establecerse a aquellas tierras, donde no hay las cargas ni los impuestos que pesan en Europa sobre el comercio y la industria; llevan allá todas las ventajas de la civilización y pueden, sin estorbo, practicar sus oficios. La acumulación de medios e industrias europeos les ha permitido además sacar provecho del suelo virgen. Estos territorios se han convertido de ese modo en lugar de refugio, adonde van a parar las

barreduras de Europa. En realidad esta emigración ofrece grandes ventajas; porque los emigrantes han suprimido muchas cosas que en su patria resultaban constrictivas y han llevado allá el tesoro del sentimiento europeo y de la cultura europea, sin las cargas que la oprimen. Para todos aquellos que quieran trabajar con energía y no encuentren en Europa labor a propósito, es, sin duda, América un excelente refugio.

Con excepción del Brasil, en América del Sur como en América del Norte se han instituido repúblicas. Comparemos, empero, la América del Sur (incluyendo en ella a México) con la América del Norte y percibiremos un extraordinario contraste.

En Norteamérica vemos una gran prosperidad, basada en el crecimiento de la industria y de la población, en el orden civil y en la libertad. Toda la federación constituye un solo Estado y tiene un centro político. En cambio las repúblicas sudamericanas se basan en el poder militar; su historia es una continua revolución, Estados que estaban antes federados se separan, otros que estaban desunidos se reúnen, y todos estos cambios vienen traídos por revoluciones militares. Si consideramos más detenidamente las diferencias entre las dos partes de América, hallamos dos direcciones divergentes en la política y en la religión. La América del Sur, donde dominan los españoles, es católica. La América del Norte, aunque llena de sectas, es en conjunto protestante. Otra diferencia es que la América del Sur fue conquistada, mientras que la del Norte ha sido colonizada. Los españoles se apoderaron de Sudamérica para dominar y hacerse ricos, tanto por medio de los cargos políticos, como de las exacciones. Estando lejos de la metrópoli, su voluntad disponía de más amplio espacio. Usaron de la fuerza, de la habilidad, del carácter, para adquirir sobre los indígenas un enorme predominio. La nobleza, la magnanimidad del carácter español no emigraron a América. Los criollos, descendientes de los emigrantes españoles, continuaron exhibiendo las mismas arrogancias y aplastando bajo su orgullo a los indígenas. Pero los criollos se hallaban a la vez bajo la influencia de los españoles europeos y fueron impulsados por la vanidad a solicitar títulos y grados. El pueblo se hallaba bajo el peso de una rigurosa jerarquía y bajo el desenfreno de los clérigos seculares y regulares. Estos pue-

blos necesitan ahora olvidar el espíritu de los intereses hueros y orientarse en el espíritu de la razón y la libertad.

En cambio, los Estados libres de Norteamérica fueron colonizados por europeos. Hallándose Inglaterra dividida en puritanos, episcopales y católicos, todos enemigos entre sí, ocupando ahora unos, ahora otros el poder, hubo muchos ingleses que emigraron en busca de un lugar donde gozar de libertad religiosa. Eran europeos industriosos que se dedicaron a la agricultura, al cultivo del tabaco y del algodón. Bien pronto surgió en este país una general tendencia al trabajo organizado; y la sustancia del conjunto resultaron ser las necesidades, la libertad y un procomún que, basado en los átomos o individuos, construyó el Estado como simple protección exterior de la propiedad. La religión protestante fomentó en ellos la confianza mutua; pues en la iglesia protestante las obras religiosas constituyen la vida entera, la actividad toda de la vida. En cambio, entre los católicos no puede existir la base de semejante confianza mutua; pues en los asuntos profanos domina el poder violento y la sumisión voluntaria; y esas formas llamadas constituciones constituyen tan sólo un recurso, que no protege contra la desconfianza. Así pues, los elementos que se han establecido en Norteamérica son muy distintos de los de Sudamérica. No había aquí unidad eclesiástica ninguna que funcionase como vínculo firme de los Estados y que los refrenase. El principio de la industria vino de Inglaterra; la industria, empero, implica el principio de la individualidad; la inteligencia individual se forma en la industria y domina en ella. Así, los distintos Estados se han dado la forma correspondiente a las distintas religiones.

Si ahora comparamos la América del Norte con Europa, hallamos allá el ejemplo perenne de una constitución republicana. Existe la unidad subjetiva; pues existe un presidente que está a la cabeza del Estado y que —como prevención contra posibles ambiciones monárquicas— sólo por cuatro años es elegido. Dos hechos de continuo encomiados en la vida pública son: la protección de la propiedad y la casi total ausencia de impuestos. Con esto queda indicado el carácter fundamental; consiste en la orientación de los individuos hacia la ganancia y el provecho, en la preponderancia del interés

particular, que si se aplica a lo universal, es solo para mayor provecho del propio goce. No deja de haber estados jurídicos y una ley jurídica formal; pero esta legalidad es una legalidad sin moralidad. Por eso los comerciantes americanos tienen la mala fama de que engañan a los demás bajo la protección del derecho. Si por una parte la iglesia protestante produce el elemento esencial de la confianza, como ya hemos dicho, en cambio, por otra parte contiene la vigencia del sentimiento, el cual puede convertirse en los más variados caprichos. Cada cual —se dice desde este punto de vista— puede tener su propia concepción del mundo y, por tanto, también su propia religión. Así se explica la división en tantas sectas, que se dan a los extremos de la locura y muchas de las cuales tienen un servicio divino que se manifiesta en éxtasis y a veces en desenfrenos sensuales. El capricho llega al punto de que las diferentes comunidades o parroquias toman y dejan sus sacerdotes según les place. La iglesia, en efecto, no es algo que subsiste en sí y por sí, con un sacerdocio sustancial y una organización externa; sino que la religión se administra según el parecer de cada uno. En Norteamérica reina el mayor desenfreno en las imaginaciones y no existe esa unidad religiosa que se ha conservado en los Estados europeos, donde las disidencias se reducen a unas pocas confesiones.

Por lo que se refiere a la política en Norteamérica, puede decirse que el fin general no está aún fijamente establecido. Todavía no existe la necesidad de una conexión firme; pues un verdadero Estado y un verdadero gobierno sólo se produce cuando ya existen diferencias de clase, cuando son grandes la riqueza y la pobreza y cuando se da una relación tal que una gran masa ya no puede satisfacer sus necesidades de la manera a que estaba acostumbrada. Pero América no está todavía en camino de llegar a semejante tensión, pues le queda siempre abierto el recurso de la colonización y constantemente acude una muchedumbre de personas a las llanuras del Mississipi. Gracias a este medio ha desaparecido la fuente principal de descontento, y queda garantizada la continuidad de la situación actual.

A la afirmación de que en nuestra época ningún Estado grande puede ser un Estado libre, suele oponerse el ejemplo de los Estados Unidos de América, en los cuales, se dice, puede

verse cómo unos Estados republicanos de gran escala subsisten. Pero esto es insostenible. Norteamérica no puede considerarse todavía como un Estado constituido y maduro. Es un Estado en formación; no está lo bastante adelantado para sentir la necesidad de la realeza. Es un Estado federativo, que es la peor forma de Estado en el aspecto de las relaciones exteriores. Sólo la peculiar situación de los Estados Unidos ha impedido que esta circunstancia no haya causado su ruina total. Ya se vio en la última guerra con Inglaterra. Los norteamericanos no pudieron conquistar el Canadá; los ingleses pudieron bombardear Washington, porque la tensión existente entre las provincias impidió toda expedición poderosa. Por otra parte, los Estados libres norteamericanos no tienen ningún vecino con el cual estén en relación análoga a la que mantienen entre sí los Estados europeos; no tienen un Estado vecino del que desconfíen y frente al cual tengan que mantener un ejército permanente. Canadá y México no son temibles; e Inglaterra sabe, desde hace cincuenta años, que le trae más cuenta una América libre que sometida. Es cierto que las milicias de los Estados norteamericanos se mostraron en la guerra de la independencia tan valerosas como los holandeses bajo el dominio de Felipe II; pero cuando no está en juego la independencia, se desarrollan menos energías, y así, en el año 1814, las milicias no sostuvieron con tanta firmeza el choque de los ingleses. Además, América es un país costero. El principio fundamental de sus Estados es el comercio, principio muy parcial, que no tiene aún la firmeza del comercio inglés. Carece todavía de crédito y de seguridad en los capitales y no es aún bastante sólido. Por otra parte, solo tiene por objeto los productos de la tierra y no géneros fabricados, artículos industriales. El interior de Norteamérica, dedicado a la agricultura, hace grandes progresos, pero no se encuentra aún bastante cultivado. Se adquieren los terrenos con facilidad y a bajo precio y no se pagan impuestos directos; pero en cambio estas ventajas se hallan compensadas por grandes incomodidades. La clase agricultora no se ha concentrado aún, no se siente apretada, y, cuando experimenta este sentimiento, le pone remedio roturando nuevos terrenos. Anualmente se precipitan olas y olas de nuevos agricul-

tores más allá de las montañas Alleghany, para ocupar nuevos territorios. Para que un Estado adquiera las condiciones de existencia de un verdadero Estado, es preciso que no se vea sujeto a una emigración constante, sino que la clase agricultora, imposibilitada de extenderse hacia afuera, tenga que concentrarse en ciudades e industrias urbanas. Sólo así puede producirse un sistema civil, y esta es la condición para que exista un Estado organizado. Norteamérica está todavía en el caso de roturar la tierra. Únicamente cuando, como en Europa, no pueden ya aumentarse a voluntad los agricultores, los habitantes, en vez de extenderse en busca de nuevos terrenos, tendrán que condensarse en la industria y en el tráfico urbano, formando un sistema compacto de sociedad civil, y llegarán a experimentar las necesidades de un Estado orgánico. Es, por tanto, imposible comparar los Estados norteamericanos libres con los países europeos; pues en Europa no existe semejante salida natural para la población. Si hubieran existido aún los bosques de Germania, no se habría producido la Revolución francesa. Norteamérica solo podrá ser comparada con Europa cuando el espacio inmenso que ofrece esté lleno y la sociedad se haya concentrado en sí misma.

Por lo que se refiere a sus elementos, América no ha terminado aún su formación; y menos todavía en lo tocante a la organización política. Sin duda es un país independiente y poderoso; pero está aún en trance de formar sus momentos elementales. Sólo cuando el país entero sea poseído, surgirá un orden de cosas fijo. Los comienzos que en este sentido pueden observarse allí, son de naturaleza europea. Hoy todavía puede encontrar allí asilo el sobrante de los Estados europeos; pero cuando esto cese, el conjunto quedará encerrado y asentado en sí mismo. Por consiguiente, Norteamérica no constituye prueba ninguna en favor del régimen republicano. Por eso no nos interesa este Estado, ni tampoco los demás Estados americanos, que luchan todavía por su independencia. Sólo tiene interés la relación externa con Europa; en este sentido, América es un anejo, que recoge la población sobrante de Europa. América, al ponerse en contacto con nosotros, había dejado ya de ser, en parte. Y ahora puede decirse que aún no está acabada de formar.

Por consiguiente, América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur. Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa. Se asegura que Napoleón dijo: «Cette vieille Europe m'ennuie.» América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida. Mas como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérnoslas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no solo ha sido y no solo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta.

3. EL VIEJO MUNDO

Una vez que hemos terminado con el Nuevo Mundo y los sueños que puede suscitar, pasemos al Viejo Mundo. Éste es, esencialmente, el teatro de lo que constituye el objeto de nuestra consideración, de la historia universal. También aquí hemos de atender en primer lugar a los momentos y determinaciones naturales. América está escindida en dos partes, que aunque reunidas por un istmo, solo mantienen una conexión muy exterior. El Viejo Mundo consta de tres partes; ya el sentido que de la naturaleza tenían los antiguos, supo distinguirlas acertadamente. Esta división no es casual, sino que responde a una necesidad superior y es adecuada al concepto. El carácter de los países se diferencia en tres sentidos, y lo que da base esencial a esta diferencia es la distinta espiritualidad, no el capricho, sino una exigencia natural. Las tres partes del mundo mantienen, pues, entre sí una relación esencial y constituyen una totalidad. Lo más característico es que se hallan situadas alrededor de un mar, que constituye su centro y que es una vía de comunicación. Tiene esto gran importancia. El mar Mediterráneo es elemento de unión de estas tres partes del mundo, y ello lo convierte en el centro de toda la historia universal. El Mediterráneo, con sus muchos golfos y bahías,

no es un Océano, que empuja hacia lo indeterminado y con el cual el hombre solo mantiene una relación negativa. El Mediterráneo invita al hombre a utilizarlo. El Mediterráneo es el eje de la historia universal. Todos los grandes Estados de la historia antigua se encuentran en tomo de este ombligo de la tierra. Aquí está Grecia, punto luminoso de la historia. En Siria, Jerusalén constituye el centro del judaísmo y del cristianismo. Al Sudoeste se hallan la Meca y Medina, orígenes de la fe musulmana. Hacia el Oeste, Delfos, Atenas y, más al occidente aún, Roma y Cartago. También al Sur está Alejandría, que constituye, más aún que Constantinopla, un centro en el que se ha realizado la compenetración espiritual de Oriente y Occidente. Así pues, el Mediterráneo es el corazón del mundo antiguo, el que le condiciona y anima, el centro de la historia universal, por cuanto ésta se halla en sí relacionada. Sin el Mediterráneo no cabría imaginar la historia universal; sería como Roma o Atenas sin el foro o sin las calles en donde todos se reunían. El Asia Oriental remota está apartada del proceso de la historia universal y no interviene en él. Igualmente la Europa septentrional no ingresa hasta más adelante en la historia universal; no interviene durante la antigüedad. En esta edad la historia universal se limita a los países situados alrededor del Mediterráneo. El paso de los Alpes por Julio César, la conquista de las Galias y la relación que, por virtud de ella, mantienen los germanos con el Imperio romano hace época en la historia universal. La historia universal también entonces franquea los Alpes. El Asia Oriental es uno de los extremos; los países situados al norte de los Alpes constituyen el otro. El extremo oriente mantiene su unidad cerrada y no ingresa en el movimiento de la historia universal, como lo hace, en cambio, el otro extremo, el occidental. Los países situados al otro lado de Siria constituyen el comienzo de la historia universal; pero quedan luego inmóviles, apartados de su marcha. Los países de poniente acarrean la decadencia de la historia y el centro animador se encuentra alrededor del Mediterráneo. Constituye este un gran ente natural, íntegramente activo; no podemos representamos la marcha de la historia universal sin considerar en su centro el mar como un elemento de enlace.

Las diferencias geográficas que se manifiestan en el todo, considerado como parte del mundo, han sido indicadas ya: son la altiplanicie, los valles y el litoral. Estas diferencias se hallan en las tres partes del Viejo Mundo; pero combinadas de tal modo que siempre las comarcas se distinguen por el predominio de alguna de ellas. África es, en general, el país en el que domina el principio de la altiplanicie, de lo informe. Asia es la parte del mundo en que luchan los mayores contrastes; pero lo más característico es aquí el principio segundo, el de los valles cultivados, que se encierran en sí mismos y que en sí mismos se mantienen. La totalidad consiste en la combinación de los tres principios, y esto acontece en Europa, la parte del mundo del espíritu, del espíritu unido en sí mismo y que se ha dedicado a la realización y conexión infinita de la cultura, pero manteniéndose, al propio tiempo, firme y sustancial. (Para América sólo quedaría el principio de lo no acabado y del no acabar). Según estas diferencias se manifiesta el carácter espiritual de las tres partes del mundo. En el África propiamente dicha domina el aspecto sensible, en el cual el hombre se detiene; domina la imposibilidad absoluta de todo desarrollo. Sus habitantes tienen una gran fuerza muscular, que les capacita para soportar el trabajo, y una benevolencia de ánimo que va unida a una crueldad insensible. Asia es el país de los contrastes, de la disidencia, de la expansión, como África es el de la concentración. Uno de los lados del contraste es la moralidad, el ser racional universal, que, empero, se mantiene firme y sustancial; el otro lado es la oposición espiritual, el egoísmo, lo ilimitado de los apetitos y la desmedida extensión de la libertad. Europa es el país de la unidad espiritual, el tránsito de la libertad desmedida a lo particular; es el país del dominio de lo desmedido y de la elevación de lo particular a universal. En Europa el espíritu desciende dentro de sí mismo. Ritter[2] es quien mejor ha comprendido y expresado las diferencias entre estas tres par-

[2] Karl Ritter, 1779-1859, famoso fundador de la geografía científica su obra emblemática es *Die Erkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen*, Reimer, Berlín, 1817-1818.

tes. En él encontramos sugestiones ingeniosas, referentes al nexo de la evolución histórica posterior.

a) *África.* África es, en general, el país cerrado, y mantiene este su carácter fundamental. Consta de tres partes, cuya distinción es esencial. Las diferencias de su forma geográfica son tan marcadas que a estas condiciones físicas se vinculan también las diferencias del carácter espiritual. África consta, por decirlo así, de tres partes completamente separadas, sin relación alguna entre sí. Una de ellas es la situada al sur del desierto de Sahara, el África propiamente dicha, la altiplanicie casi desconocida para nosotros, con estrechas fajas de litoral. La segunda es la situada al norte del desierto, el África europea, por decirlo así, país costero. La tercera es la cuenca del Nilo, el único valle del África y en relación con Asia.

El África *septentrional* está a orillas del mar Mediterráneo y se extiende por el Oeste hasta el Atlántico. Está separada del África meridional por el gran desierto —mar seco— y por el Níger. El desierto separa más aún que el mar, y la manera de ser de los pueblos que viven a orillas del Níger muestra bien patente la separación. Es la comarca que se extiende hasta Egipto, y que al Norte tiene muchos desiertos de arena, cruzados por montañas; entre ellas hay valles fecundos, que la convierten en una de las partes más fértiles y magníficas del mundo. Aquí se encuentran las tierras de Marruecos, Fas (no Fez), Argel, Túnez, Trípoli. Puede decirse que esta parte no pertenece propiamente a África, sino más bien a España, con la cual forma una cuenca. El polígrafo francés De Pradt[3] dice por eso que en España se está ya en África. Esta parte es el África que vive en dependencia, cuya vida se ha desarrollado siempre como un reflejo de fuera. No ha sido teatro de acontecimientos históricos, sino que ha dependido siempre de grandes revoluciones. Fue primero una colonia de los fenicios, que en Cartago llegaron a constituir un poder

[3] Dominque D. de Pradt (1759-1837), desde 1808 fue arzobispo de Malinas, político de ideas muy variables y publicista muy fecundo, destaca entre sus obras *Memoires historiques sur la révolution d'Espagne*, s.e., París, 1816.

independiente; después perteneció a los romanos, luego a los vándalos, más tarde a los romanos del Imperio bizantino, luego a los árabes, a los turcos, bajo cuyo dominio se desmembró, por último, en Estados piratas. Es un país que se ha limitado a compartir el destino de los grandes, destino que se decide en otras partes; no está llamado a adquirir una figura propia. Esta parte de África, que, como el Asia anterior, está vuelta hacia Europa, debería anexionarse a Europa, como justamente ahora han intentado, con fortuna, los franceses.

En cambio, Egipto, la cuenca del Nilo, que debe a este río su existencia, su vida, figura entre esas comarcas de las cuales hemos dicho que constituyen un centro, que están destinadas a ser un centro de gran cultura independiente. Tiene participación en el mar Mediterráneo, participación que si al principio fue interrumpida, se ejerció luego con gran actividad.

El *África propiamente dicha* es la parte característica de este continente. Comenzamos por la consideración de este continente porque en seguida podemos dejarlo a un lado, por decirlo así. No tiene interés histórico propio, sino el de que los hombres viven allí en la barbarie y el salvajismo, sin suministrar ningún ingrediente a la civilización. Por mucho que retrocedamos en la historia, hallaremos que África está siempre cerrada al contacto con el resto del mundo; es un El Dorado recogido en sí mismo, es el país niño, envuelto en la negrura de la noche, allende la luz de la historia consciente. Su aislamiento no depende solo de su naturaleza tropical, sino principalmente de su estructura geográfica. Todavía hoy es desconocido y no mantiene relación ninguna con Europa. La ocupación de las costas no ha conducido a los europeos al interior. Forma un triángulo: al Oeste, la costa del Océano Atlántico, que hace un ángulo muy entrante en el golfo de Guinea; al Este, desde el cabo de Buena Esperanza hasta el cabo Guardafui, la costa del gran Océano; al Norte, el desierto y el Níger. La parte septentrional está en camino de tomar un carácter distinto, por su relación con los europeos. La nota característica es que, en conjunto, el país parece ser una altiplanicie y no tener más que un litoral muy estrecho, solo en algunos lugares habitable. A esta

línea costera sigue casi en todas partes una cinta pantanosa, que constituye la base de un cinturón de montañas elevadas, rasgadas pocas veces por ríos; y aun estos ríos son de tal naturaleza, que no sirven para establecer relaciones con el interior, porque rompen en sitios muy estrechos, donde forman frecuentemente cascadas y remolinos tumultuosos, que interrumpen la navegación.

También el norte de África, propiamente dicho, parece cerrado por un cinturón de montañas, las montañas de la Luna, que se extienden al sur del Níger. La franja costera de África se halla en poder de los europeos desde hace siglos; pero en el interior solo han comenzado a penetrar los europeos desde hace unos quince años. Hacia el cabo de Buena Esperanza han penetrado hace poco los misioneros en la montaña. En Mozambique, en la costa oriental, al Oeste, a orillas del Congo y el Loango, junto al Senegal, que corre entre desiertos de arenas y montañas, y al Gambia, se han establecido europeos en la costa; pero en los tres o cuatro siglos que llevan de conocer estas costas y de haberse establecido en algunos lugares de ellas solo de tarde en tarde y pasajeramente han subido al cinturón de montañas, sin haber llegado a fijarse en ninguna. La franja costera es arenosa en parte y poco habitable; pero más al interior es fértil. Más hacia adentro, sin embargo, se halla aquel cinturón pantanoso, cubierto de una vegetación lujuriante, habitado al mismo tiempo por animales feroces y envuelto en una atmósfera pestífera, casi venenosa. Esto ha hecho que aquí, lo mismo que en Ceylán, sea casi imposible penetrar en el interior. Los ingleses y portugueses han enviado con frecuencia tropas suficientes a estos lugares; pero la mayor parte han sucumbido en este cinturón pantanoso, y el resto ha sido vencido. Podría pensarse que, puesto que hay muchos ríos que atraviesan las montañas, es posible penetrar navegando por ellos. Pero en el Congo, que se considera como un afluente del Níger, y en el Orange, se ha visto que, siendo navegables un trecho, están luego llenos de cataratas impracticables y muy numerosas. Dada esta contextura de la naturaleza, los europeos saben poco del interior de África; en cambio, de tiempo en tiempo, han salido de allí pueblos de tan bárbara con-

dición que ha sido imposible entablar relaciones con ellos. Estas irrupciones sobrevienen de tiempo en tiempo y constituyen las tradiciones más antiguas de este continente. Sobre todo de los siglos XV y XVI existen noticias de que, en lugares muy alejados, se precipitaron sobre los habitantes pacíficos de las laderas y sobre los pueblos costeros enjambres abigarrados, terribles muchedumbres, que los empujaron hasta la costa. También en el cabo de Buena Esperanza intentaron algo semejante, pero la invasión fue contenida al pie de las montañas. Algunas de las naciones establecidas en la costa occidental parecen ser restos de estas explosiones, y han sido más tarde sometidas y viven en un estado miserable. Sobre Abisinia y otras partes caen de cuando en cuando hordas de negros. Pero una vez que han desahogado su furia en las laderas o en la costa, se tranquilizan, se convierten en gentes pacíficas e industriosas, mientras en su primera acometida parecían incapaces de asiento. No se sabe si estas irrupciones se deben a algún movimiento interior, y cuál sea este. Lo que se conoce de estas bandas humanas es el contraste que ofrecen; pues mientras en sus guerras y expediciones los hombres muestran la más insensata inhumanidad y la crueldad más repugnante, una vez que se han desahogado viven tranquilos, en paz, y tratan con benevolencia a los europeos que les han visitado. Esto puede decirse de los fullahs, de los mandingos, que viven en las terrazas montañosas del Senegal y Gambia.

En esta parte principal de África, no puede haber en realidad historia. No hay más que casualidades, sorpresas, que se suceden unas a otras. No hay ningún fin, ningún Estado, que pueda perseguirse; no hay ninguna subjetividad, sino sólo una serie de sujetos que se destruyen. Hasta ahora se ha consagrado poca atención a la singularidad de esta forma de conciencia en que aquí se aparece el espíritu. De las comarcas más diversas se tienen informes, que a la mayoría parecen increíbles; estos informes se cuidan más bien de enumerar particularidades terribles, por lo cual es difícil deducir de ellos un cuadro preciso, un principio, que es lo que aquí quisiéramos. La literatura de este tema es muy indeterminada y el que quiera ocuparse de detalles debe bus-

carlos en los libros conocidos. La mejor descripción de África se encuentra en la geografía de Ritter.

Nosotros nos proponemos perseguir el espíritu general, la forma general del carácter africano, deduciéndola de los rasgos particulares conocidos. Pero este carácter es difícil de comprender, porque es muy distinto de nuestra civilización, y resulta, para nuestra conciencia, algo totalmente alejado y extraño. Hemos de olvidar todas las categorías en que se basa nuestra vida espiritual; hemos de prescindir de estas formas. La dificultad está en que, a pesar de nuestros esfuerzos, ha de mezclarse siempre lo que llevamos en nuestra mente.

En general hemos de decir que en el interior de África la conciencia no ha llegado todavía a la intuición de una objetividad fija. La objetividad fija se llama Dios, lo eterno, lo recto, la naturaleza, las cosas naturales. El espíritu, al ponerse en relación con estas cosas fijas, se sabe dependiente de ellas; pero sabe también que son un valor, puesto que se eleva hasta ellas. Pero los africanos no han llegado todavía a tal reconocimiento de lo universal; su naturaleza consiste en estar recluidos en sí mismos. Lo que nosotros llamamos religión, Estado, lo que es en sí y por sí, lo que tiene validez absoluta, no existe todavía para ellos. Los detallados relatos de los misioneros lo confirman por completo y el mahometismo es lo único que parece en cierto modo aproximar a los negros a la cultura. Los mahometanos se las arreglan mejor para penetrar en el interior que los europeos.

Entre los negros es, en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad, como, por ejemplo, Dios, la ley, en la cual el hombre está en relación con su voluntad y tiene la intuición de su esencia. El africano no ha llegado todavía a esa distinción entre él mismo como individuo y su universalidad esencial; se lo impide su unidad compacta, indiferenciada, en la que no existe el conocimiento de una ciencia absoluta, distinta y superior al yo. Encontramos, pues, aquí al hombre en su inmediatez. Tal es el hombre en África. Por cuanto el hombre aparece como hombre, se pone en oposición a la naturaleza; así es como se hace hombre. Mas por cuanto se limita a diferenciarse de la naturaleza, se encuentra en el primer

estadio dominado por la pasión, por el orgullo y la pobreza; es un hombre en bruto. En estado de salvajismo hallamos al africano, mientras podemos observarlo; y así ha permanecido. El negro representa el hombre natural en toda su barbarie y violencia; para comprenderlo debemos olvidar todas las representaciones europeas. Debemos olvidar a Dios y la ley moral. Para comprenderlo exactamente, debemos hacer abstracción de todo respeto y moralidad, de todo sentimiento. Todo esto está de más en el hombre inmediato, en cuyo carácter nada se encuentra que suene a humano. Por eso precisamente no nos es fácil imaginar su naturaleza por dentro; como no podemos compenetrarnos con un perro o con un griego, arrodillado delante de la estatua de Zeus. Solo mediante el pensamiento podemos alcanzar una inteligencia de su naturaleza; pero no podemos sentir más que aquello que es igual a nuestras sensaciones.

Así pues, en África encontramos eso que se ha llamado estado de inocencia, de unidad del hombre con Dios y la naturaleza. Es este el estado de la inconsciencia de sí. Pero el espíritu no debe permanecer en tal punto, en este estado primero. Este estado natural primero es el estado animal. El paraíso es el jardín en donde el hombre vivía cuando se hallaba en el estado animal y era inocente, cosa que el hombre no debe ser. El hombre no es realmente hombre hasta que no conoce el bien, hasta que no conoce la contradicción, el dualismo de su ser. Pues para conocer el bien tiene que conocer también el mal. Por eso el estado paradisíaco no es un estado perfecto. Ese primer estado de perfección, de que hablan los mitos de todos los pueblos, tiene el sentido de una base para la determinación abstracta del hombre. Pero ¿ha existido en la realidad dicho estado? Esta es ya otra cuestión. Aquí se ha confundido la base con la existencia. El concepto del espíritu, en efecto, es la base; y este concepto ha sido admitido como existente. Es también base para nosotros; pero es asimismo fin del espíritu el producirlo. En la existencia real, por tanto, es esto lo último aunque, como base, es lo primero. Mucho se habla de la superior inteligencia del hombre en el estado primitivo, de la cual darían testimonio la sabiduría de los indios en la astronomía, etc.; así lo afirma Schlegel. Pero por lo que se

refiere a la sabiduría de los indios, ya hemos observado antes que esas tradiciones se han revelado muy pobres y que sus números son vanos y fantásticos.

Al disponernos a recorrer los momentos capitales del espíritu africano, habremos de indicar rasgos particulares que iluminan su esencia, aunque lo que nos importa es la representación general. Y refiriéndonos primero a la *religión* del africano, empezaremos por decir que, según nuestra representación, la religión implica que el hombre reconoce un ser supremo, que existe en sí y por sí, un ser absolutamente objetivo, absoluto, determinante, una potencia superior frente a la cual el hombre se sitúa como algo más débil, como algo inferior. Este dios puede ser representado como espíritu o como poder de la naturaleza, gobernador de la naturaleza, aunque ésta no es la forma verdadera. O también ha dominado la intuición fantástica de que los hombres adoren el sol, la luna, los ríos, vivificando estas formas en la fantasía, aunque estas formas siempre han sido para ellos fuerzas absolutamente independientes. La religión comienza con la conciencia de que existe algo superior al hombre. Esta forma no existe entre los negros. El carácter del africano revela la primera oposición del hombre frente a la naturaleza. En este estado el hombre tiene la representación de que él está frente a la naturaleza, en contraposición, pero dominando sobre lo natural. Esta es la relación fundamental de que ya en Heródoto tenemos un remotísimo testimonio. Podemos compendiar su principio religioso en la frase que Heródoto enuncia: en África todos son hechiceros[4]. Es decir, que el africano, como ser espiritual, se atribuye un poder sobre la naturaleza; esto es lo que debemos entender por hechicería. Con esto coinciden aún hoy las referencias de los misioneros. Ahora bien, en la *hechicería* no está inclusa la representación de un Dios, de una fe moral; la hechicería representa la creencia de que el hombre es el poder supremo, cuya actitud, frente al poder natural, es la actitud del mando. No hay, pues, aquí adoración de un Dios espiritual, ni de un reino del derecho. Dios truena y no es reconocido.

[4] Heródoto II, 33.

Para el espíritu del hombre Dios debe ser algo más que un trueno. Pero tal no es el caso entre los negros. Los africanos ven la naturaleza en oposición a sí mismos; dependen de la naturaleza y los poderes naturales son por ellos temidos. La corriente del agua puede ahogarlos; el terremoto puede derribar sus chozas; la cosecha, los frutos dependen del tiempo que haga; o llueve demasiado o demasiado poco; necesitan buen tiempo y lluvias; ni la lluvia ni el tiempo seco deben durar demasiado. Pero estos poderes naturales, el sol, la luna, los árboles, los animales, si bien son para ellos efectivamente poderes, no son poderes que obedezcan a una ley eterna, a una Providencia; no constituyen una fuerza fija, universal, de la naturaleza. El africano los ve reinar sobre sí; pero son para él fuerzas que el hombre a su vez puede dominar de una u otra manera. El hombre es señor sobre estos poderes naturales. No hay que pensar aquí en una adoración de Dios, ni en el reconocimiento de un espíritu universal, por oposición al espíritu del individuo. El hombre no conoce más que a sí mismo y se conoce como contrapuesto a la naturaleza; tal es la única razón que entre esos pueblos existe. Reconocen estos pueblos el poder de la naturaleza e intentan elevarse sobre ella. Así creen también que el hombre no perece naturalmente y que no la naturaleza sino la voluntad de un enemigo le mata con sus hechicerías. Contra esto hacen, pues, uso de la hechicería, como contra todos los poderes naturales[5].

Mas no todos los individuos poseen ese poder de hechicería, que solo en algunas personas está condensado. Estas personas son las que dan órdenes a los elementos y esto es, precisamente, lo que se llama hechicería. Hay muchos que se dedican exclusivamente a esta actividad de regular, de predecir y conseguir lo más conveniente para los hombres o los pueblos. Los reyes tienen ministros y sacerdotes, con una jerarquía perfectamente organizada, dedicados a hechizar, a mandar sobre los poderes naturales, sobre los meteoros atmosféricos. Cuando los hechizos de estos hombres llevan mucho

[5] Véase G.W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. I, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1986, pp. 297 ss.

tiempo sin manifestarse eficaces, los hechiceros son apaleados. Cada lugar tiene sus hechiceros, que realizan ciertas ceremonias con toda clase de movimientos, danzas, ruidos y gritos y, en medio de toda esta embriaguez, ponen por obra sus disposiciones. Cuando el ejército está en campaña, y la tormenta descarga con su terrorífico aparato, los hechiceros deben cumplir con su deber, amenazar a las nubes y mandarlas que se aquieten. Igualmente tienen que hacer llover en tiempos de sequía. Para conseguir todas estas cosas no ruegan a Dios; no se dirigen a una fuerza superior, sino que creen que por sí mismos pueden efectuar lo que quieren. La preparación para ello consiste en sumirse en un estado de extraordinario entusiasmo; por medio de cantos, de danzas violentas, de rakes o bebedizos embriagadores, se excitan sumamente y profieren entonces sus mandatos. Si transcurre tiempo sin que estos hechizos tengan el resultado apetecido, entonces ordenan que alguno de los presentes, acaso uno de sus más queridos parientes, sea sacrificado, y los demás devoran la carne de la víctima. En suma, el hombre se considera a sí mismo como lo más alto que puede dictar ordenes. A veces el sacerdote pasa varios días en ese estado, delira, sacrifica hombres, bebe su sangre y la da a beber a los presentes. Así pues, de hecho solo algunos poseen el poder sobre la naturaleza y aun estos solo cuando se encumbran sobre sí mismos en un estado de infame entusiasmo. Todo esto sucede entre los pueblos africanos, en general; en particular hay algunas modificaciones. Por ejemplo, el misionero Cavazzi[6] refiere muchos rasgos semejantes de los negros. Entre los dracos había sacerdotes, llamados gitomes que gozaban fama de proteger a los hombres por medio de amuletos contra los animales y las aguas.

El segundo momento de su religión consiste en que se forjan intuiciones de su poder, situándolo fuera de su conciencia y haciendo imágenes de él. De una cosa cualquiera se figuran que tiene poder sobre ellos y la convierten entonces en genio; son animales, árboles, piedras, figurillas de madera. Los

[6] Giovanni Antonio Cavazzi (?-1692), *Istorica descrizione dei tre regni Congo, Malumba, Angola*. Bologna, 1687.

individuos adquieren estos objetos de los sacerdotes. Este objeto es entonces el fetiche, palabra que los portugueses han puesto en circulación y que procede de *feitiço*, hechizo. Aquí, en estos fetiches, se dijera al pronto que aparece la independencia frente al capricho de los individuos. Pero como esa misma objetividad no es otra cosa que el capricho individual, que se intuye a sí mismo, resulta que este capricho conserva siempre poder sobre sus imágenes. Eso que los negros se representan como el poder de tales fetiches no es nada objetivo, nada fijo y diferente de ellos mismos. El fetiche sigue estando en su poder; y es expulsado, derribado, tan pronto como no accede a la voluntad de sus poseedores. Los africanos, pues, hacen de otro un poder superior, se imaginan que esa otra cosa tiene poder sobre ellos y, sin embargo, conservan siempre dicha cosa en su propio poder. En efecto, si acontece algo desagradable que el fetiche no ha evitado; si los oráculos resultan falsos y se desacreditan; si no viene la lluvia y la cosecha sale mala, encadenan y apalean los fetiches o los destrozan y anulan, para crearse otros. Esto quiere decir que su dios permanece en su poder, que Dios es por ellos a capricho depuesto o instituido. Los africanos no superan, pues, su capricho propio. Estos fetiches no tienen independencia religiosa, ni menos artística; son siempre criaturas que expresan la voluntad de sus creadores y que permanecen siempre en manos de estos. En suma, esta religión no conoce relación alguna de dependencia. Lo mismo sucede en lo que se refiere a los espíritus de los fallecidos, a quienes atribuyen los africanos una función intercesora semejante a la de los hechiceros. Los fallecidos siguen siendo hombres Pero aquí hay algo que señala hacia cierta mayor altura, y es la circunstancia de ser los fallecidos hombres que han dejado de tener realidad inmediata. De aquí procede el servicio religioso a los muertos; en el cual consideran a sus antepasados y a sus padres fallecidos como un poder frente a los vivos. Se dirigen, pues, a ellos, como a los fetiches, sacrifícanles, conjúranles; pero si estos sacrificios y conjuros no tienen buen éxito, entonces también castigan a los fallecidos, esparciendo sus huesos y profanándolos. Mas por otra parte, tienen la representación de que los muertos se vengan, si los vivos no acuden a satisfacer sus necesidades. Por

eso suelen atribuir a los muertos sus desgracias. Ya hemos mencionado la opinión del negro, según la cual no es la naturaleza la que pone enfermo al hombre ni la que lo mata, sino que todo esto procede de la violencia ejercida por un hechicero o un enemigo, o de la venganza tomada por un muerto. Es esta la superstición de la brujería, que también tuvo en Europa un reinado terrorífico. Esa hechicería, empero, es combatida por otros hechiceros más poderosos. Sucede a veces que el dispensador del fetiche no se siente propicio a permitir su actuación; pero entonces es apaleado y forzado a poner por obra sus hechizos. Un hechizo muy principal de los gitomes consiste en apaciguar a los muertos o en conjurarlos por medio de horribles abominaciones. Por mandamiento de los muertos, en quienes se encarnan los sacerdotes, se verifican sacrificios humanos, etc. Lo objetivo permanece, pues, siempre sometido al capricho. El poder de los muertos sobre los vivos es, sin duda, reconocido, pero no respetado; los negros mandan en sus muertos y les hacen hechizos. De esta manera, lo sustancial no sale del poder del sujeto. Tal es la religión de los africanos. De aquí no pasa esta religión.

Hay ciertamente en esta religión una superioridad del hombre sobre la naturaleza. Pero esta superioridad se expresa en la forma del capricho, siendo la voluntad casual del hombre la que está por encima de la naturaleza; además el hombre considera la naturaleza como un medio al cual no hace el honor de tratar según lo que es, sino que lo somete a los propios mandamientos de su albedrío. Sin embargo, hay en esto un principio más exacto que en la adoración de la naturaleza, considerada muchas veces como piadoso culto, por ser los fenómenos naturales obras de Dios, lo que implica, sin duda, que la obra del hombre, la obra de la razón, no es también divina. La conciencia que los negros tienen de la naturaleza no es conciencia de la objetividad de la naturaleza, ni menos conciencia de Dios como espíritu, como algo en sí y por sí superior a la naturaleza. Ni tampoco es en los negros el intelecto el que reduce la naturaleza a un medio, por ejemplo, surcando los mares y dominando la naturaleza en general. El poder del negro sobre la naturaleza es solo un poder de la imaginación, una soberanía imaginada.

Por lo que se refiere a la relación del hombre con el hombre, el hecho de que el hombre sea colocado en el ápice, trae por consecuencia que el hombre no se tiene respeto ni tiene respeto a los demás hombres; este, en efecto, habría de referirse a un valor superior, a un valor absoluto que el hombre llevara en sí mismo. Solo cuando adquiere conciencia de un ser superior, puede el hombre adoptar un punto de vista, desde el cual tributa al hombre un respeto verdadero. Pero cuando el capricho es lo absoluto y la única objetividad firme que se presenta en la intuición, el espíritu no puede, en este estadio, conocer ninguna universalidad. Por eso entre los africanos no existe eso que se llama inmortalidad del alma. Tienen, sí, lo que nosotros llamamos espectros o fantasmas; pero esto no es la inmortalidad. La inmortalidad implica que el hombre es algo en sí y por sí espiritual, invariable, eterno. Los negros poseen, por tanto, ese perfecto *desprecio* del hombre que propiamente constituye la determinación fundamental por la parte del derecho y de la moralidad. Es increíble lo poco, lo nada que vale el hombre en África. Existe un orden, que bien puede considerarse como tiranía; pero que los negros no sienten como injusto. Entre otras, hay la costumbre extendida y permitida de comer carne humana. Tal sucede entre los *achantis,* en el Congo y en el litoral de oriente. Esta costumbre se nos aparece, desde luego, como salvaje, reprobable y que el instinto rechaza. Mas en el hombre no cabe hablar de instinto; esto obedece al carácter del espíritu. El hombre, por poco que se haya elevado en su conciencia, tiene respeto por el hombre como tal. En abstracto podría decirse que siempre la carne es carne, y que en esto solo el gusto decide; pero la representación nos dice que precisamente es esta carne de hombre, carne que constituye una unidad con el cuerpo del que está teniendo la representación. El cuerpo humano es animal; pero es esencialmente cuerpo para un sujeto que se lo representa; un cuerpo, pues, que mantiene relaciones psicológicas. Mas entre los negros no sucede así, y el hecho de comer carne humana va unido al principio general africano; para el negro —hombre atenido a lo sensible— la carne humana es considerada como lo que es para la sensación, como carne nada más. Y no es que la carne humana

sea usada generalmente como alimento. Pero en las fiestas centenares de prisioneros son martirizados, decapitados, y sus cuerpos entregados a los guerreros que los capturaron, los cuales los reparten. En algunos lugares se ha visto en los mercados vender carne humana. En caso de que muera un rico, se matan y se consumen centenares de hombres. Los prisioneros son muertos, y regularmente el vencedor devora el corazón del vencido. En las escenas de hechicería sucede con frecuencia que el hechicero mata al primero que se le antoja y reparte su cuerpo entre la multitud.

Si pues en África el hombre no vale nada, se explica que la esclavitud sea la relación jurídica fundamental. La única conexión esencial que los negros han tenido y aún tienen con los europeos, es la de la esclavitud. En esta no ven los negros nada inadecuado; y justamente los ingleses, que han hecho más que nadie por llegar a la abolición de la trata y de la esclavitud, son tratados como enemigos por los mismos negros. Para los reyezuelos es muy importante la venta de sus prisioneros o aun de súbditos propios; en este sentido la esclavitud ha tenido consecuencias más humanas entre los negros. Los negros son conducidos por los europeos a América y allí vendidos como esclavos. Sin embargo, la suerte del negro en su propia patria es casi peor, porque en ella existe igualmente la esclavitud. La base de la esclavitud, en general, es que el hombre no tiene aún conciencia de su libertad, y por tanto, queda rebajado al rango de una cosa, de un ser sin propio valor. En todos los reinos africanos, que han sido visitados por europeos, se practica la esclavitud natural. Pero entre el señor y el esclavo, sólo hay la diferencia del albedrío. La enseñanza que sacamos de este estado de esclavitud entre los negros y que constituye la única parte interesante para nosotros, es la que ya conocemos por la idea, a saber: que el estado de naturaleza es el estado de la absoluta y constante injusticia. Todos los estadios intermedios entre este estado natural y la realidad del Estado racional, contienen también aspectos y momentos de injusticia. Por eso encontramos la esclavitud también en el Estado griego y en el Estado romano, como encontramos la servidumbre de la gleba hasta en la Edad moderna. Mas cuando existe en un Estado, es la esclavitud siempre un

momento del progreso, que asciende sobre la existencia puramente sensible y aislada; es un momento de la educación, una manera de participar en la moralidad superior y en la educación superior aneja. La esclavitud es en sí y por sí injusta, pues la esencia del hombre es la libertad; pero para el ejercicio de la libertad se necesita cierta madurez. La eliminación progresiva de la esclavitud es, pues, más conveniente que su súbita abolición.

No debe existir la esclavitud puesto que es en sí y por sí injusta, según el concepto de la cosa misma. El «deber» expresa algo subjetivo; como tal no es histórico. Falta al «deber» la moralidad sustancial de un Estado. La esclavitud no existe en los Estados racionales. Pero antes de que se formaran estos Estados la idea verdadera solo existe —en algunos de sus aspectos—, bajo la forma de un «debe ser»; aquí, la esclavitud es aún necesaria; representa un momento en el tránsito de un estado inferior a otro superior. No cabe, pues, esperar que el hombre, por ser hombre, sea considerado como esencialmente libre. No fue libre esencialmente entre los griegos y los romanos mismos. El ateniense era libre sólo como ciudadano ateniense, etc. Que el hombre, por serlo, es libre, constituye una representación universal nuestra; aparte de esto, el hombre tiene valor en diferentes sentidos particulares. Los cónyuges, los parientes, los vecinos, los conciudadanos, tienen valor recíproco. Entre los negros este recíproco valor existe muy poco: entre los negros las sensaciones morales son muy débiles, o, mejor dicho, no existen. La relación moral primera, la de la familia, es indiferente por completo a los negros. Los maridos venden a sus mujeres. Los padres venden a sus hijos y, recíprocamente, estos a aquellos, según las circunstancias. La difusión de la esclavitud ha hecho desaparecer todos los lazos del respeto moral, que nosotros tenemos unos para otros; y al negro no se le ocurre exigirse a sí mismo lo que nosotros nos exigimos unos a otros. No se preocupan para nada de sus padres enfermos; salvo a veces que les piden consejo. Los sentimientos de amistosa convivencia, de amor, etc., implican un género de conciencia que ya no es simplemente la conciencia del sujeto singular. Así, cuando amamos a alguien, tenemos conciencia de nosotros mismos en el otro, o, como dice

Goethe, tenemos el corazón dilatado. Es el amor una dilatación del yo. La poligamia de los negros tiene muchas veces por finalidad el criar muchos hijos, que puedan ser vendidos como esclavos. Y no tienen la menor sensación de que esta conducta sea injusta. Este modo de obrar llega en los negros a términos inauditos. El rey del Dahomey tiene 3.333 mujeres. Los ricos poseen muchísimos hijos, que algo le traen. Cuentan misioneros que un negro llegó cierto día a la iglesia de los franciscanos, quejándose amargamente de que había quedado reducido a la mayor miseria, después de haber vendido a todos sus parientes, incluso sus padres.

Lo característico en el desprecio que los negros sienten por el hombre no es tanto el desprecio a la muerte como la indiferencia por la vida. Ni el hombre tiene valor en sí, ni lo tiene la vida. La vida, en general, sólo tiene valor, por cuanto reside en el hombre un valor superior. El desprecio de la vida en el negro no es hartura de la vida, no es hastío casual, sino que la vida, en general, no tiene para el negro valor ninguno. Los negros se suicidan frecuentemente, cuando ven ofendido su honor o cuando son castigados por el rey. El que no se suicida en tales trances es tenido por cobarde. Los negros no piensan en la conservación de la vida, ni tampoco en la muerte. A este menosprecio de la vida debe atribuirse también la gran valentía de los negros, auxiliada por una enorme fuerza física, merced a la cual se dejan matar a millares en sus guerras con los europeos. En la guerra de los *achantis* contra los ingleses, aquellos llegaban a las bocas de los cañones y no retrocedían aunque caían a centenares. Y es que la vida sólo adquiere valor cuando tiene por finalidad algo digno.

Si pasamos ahora a los rasgos fundamentales de la *constitución,* resulta de la naturaleza de este conjunto que no puede haber ninguna propiamente dicha. La forma de gobierno debe ser esencialmente la patriarcal. El carácter de este estadio es la arbitrariedad de los sentidos, la energía de la voluntad sensible; mas en la arbitrariedad no se han desarrollado aún las relaciones morales, que tienen un contenido esencialmente universal, que no dejan prevalecer a la conciencia en su forma individual, sino que sólo en su interior universalidad le reconocen valor, bajo formas diversas, jurídicas, religiosas, mora-

les. Cuando este punto de vista universal es débil o lejano, la convivencia política no puede tomar aquellas formas en las cuales el Estado se rige por leyes libres y racionales. Así, como hemos visto, incluso la moralidad familiar es poco intensa. En materia de matrimonio reina la poligamia, y con ella la indiferencia de los padres entre sí, de los padres para con los hijos y de los hijos unos con otros. No hay, pues, en general, lazo ni cadena alguna que refrene la arbitrariedad. En tales condiciones no puede surgir esa gran coordinación de individuos, a la que llamamos Estado; el cual descansa sobre la universalidad racional, que es la ley de la libertad. Para la arbitrariedad, la coordinación solo puede ser impuesta por un poder externo, ya que en la arbitrariedad no hay nada que impulse a los hombres a unirse, puesto que la arbitrariedad consiste en imponer al hombre una voluntad particular. Por eso existe aquí la relación del *despotismo;* el poder exterior es arbitrario, porque no existe ningún espíritu común racional, del que pudiera ser el gobierno representación y actuación. A la cabeza hay un señor; pues la grosera sensualidad solo puede ser domada por un poder despótico. El despotismo se impone porque doma la arbitrariedad, que puede tener orgullo, pero no valor en sí misma. La arbitrariedad del soberano único es, pues, estimable por el lado formal, porque produce la coordinación y constituye, por tanto, un principio más elevado que la arbitrariedad particular. La arbitrariedad, en efecto, debe producir coordinación; ya sea arbitrariedad de la sensación o arbitrariedad de la reflexión, la coordinación ha de ser hecha por el poder exterior. Cuando la arbitrariedad tiene sobre sí algo superior y es impotente, se arrastra; pero tan pronto como llega al poder, se manifiesta con altanería, frente a aquello mismo ante lo cual acaba de humillarse. Por consiguiente ha de haber modificaciones numerosas en la manera de presentarse la arbitrariedad. Justamente allí donde vemos al despotismo producirse desenfrenadamente, se demuestra que la arbitrariedad se excluye a sí misma por la violencia. En los Estados negros, el verdugo se encuentra junto al rey constantemente; cuyo cargo tiene una gran importancia, porque así como el rey elimina a los sospechosos, perece el mismo rey a manos del verdugo cuando los nobles lo exigen. Pues siendo los sub-

ordinados tan desenfrenados como el monarca, limitan a su vez el poder del rey. En otras partes hay formas transitorias y, en general, el déspota tiene que ceder a la arbitrariedad de los poderosos. El despotismo adquiere la forma siguiente: existe, sin duda, al frente de todo, un cabecilla, al que llamaremos rey; pero debajo de este están los nobles, los jefes, capitanes, con quienes el rey tiene que consultarlo todo y sin cuyo consentimiento no puede emprender ninguna guerra, ni firmar paz alguna, ni imponer ningún tributo. Así acontece entre los *achantis;* sirven al rey una multitud de príncipes tributarios y los mismos ingleses le pagan un tributo que reparte con sus jefes.

El déspota africano puede desarrollar más o menos autoridad y eliminar en ocasiones, por la astucia o por la fuerza, a este o a aquel cabecilla. Aparte de esto, los reyes poseen, además, ciertos privilegios. Entre *los achantis,* el rey hereda cuantos bienes dejan sus súbditos. En otros puntos, todas las muchachas pertenecen al rey y el que quiere una mujer tiene que comprársela al rey. Pero cuando los negros están descontentos de su rey, lo deponen y lo matan. Un reino, todavía poco conocido y que está en relación con el Dahomey, es el de Eyio. Este reino tiene algo así como una historia propia. Está situado muy en el interior, en una comarca en que no hay más que grandes desiertos esquilmados. En general, siempre que se ha podido penetrar en el interior, se han encontrado grandes reinos. Así los portugueses cuentan, refiriéndose a épocas anteriores, que en las guerras salían a campaña unos doscientos mil hombres. El rey de Eyio dispone de unos doscientos mil hombres de caballería. Como ocurre entre los *achantis,* está rodeado de nobles, que no están sometidos incondicionalmente a su arbitrio. Cuando no gobierna bien, le envían una embajada que le entrega tres huevos de papagayo. Los enviados le hacen ciertas proposiciones: le dan las gracias por el trabajo que se ha tomado en gobernarlos bien, y le dicen que probablemente esta gran labor le ha fatigado en demasía y, por tanto, necesita un sueño reparador. El rey les da las gracias por su celo y su consejo, reconoce que le quieren bien y se retira a una estancia inmediata. Pero una vez en ella, no se acuesta a dormir, sino que

manda que le ahoguen sus mujeres. Así hace unos veinte años depusieron los nobles a un rey de los achantis, que vencido por las adulaciones de su mujer, residía en el reino de su suegro. Los nobles le invitaron a regresar el día de la fiesta y, como no lo hiciera, colocaron en el trono a su hermano.

Así pues, este despotismo no es absolutamente ciego; los pueblos no son meros esclavos, sino que imponen también su voluntad. Bruce[7], al atravesar el África oriental, estuvo en una ciudad en la cual el primer ministro es el verdugo; pero no puede cortarle la cabeza a nadie más que al rey. De esta manera la espada pende día y noche sobre la cabeza del déspota. Por otra parte, el monarca posee un poder absoluto sobre la vida de sus súbditos. Allí donde la vida no tiene valor, es derrochada sin escrúpulo, los pueblos riñen batallas sangrientas, que duran a menudo ocho días seguidos y en las que perecen cientos de miles de hombres. La decisión suele ser obra de un acaso, y entonces el vencedor aniquila cuanto encuentra a su alcance. Por lo demás, en muchos principados el verdugo es el primer ministro. En todos los Estados de negros —y hay muchos— acontece poco más o menos lo mismo. La dignidad del jefe supremo es generalmente hereditaria, pero pocas veces es pacífica la sucesión. El príncipe es muy venerado; pero tiene que compartir el poder con sus valientes. También entre los negros hay tribunales y procesos. En el Norte las costumbres se han suavizado, allí donde los moros han difundido el mahometismo. Los negros con quienes los ingleses han entrado en contacto eran mahometanos.

Este modo de ser de los africanos explica el que sea tan extraordinariamente fácil fanatizarlos. El reino del espíritu es entre ellos tan pobre y el espíritu tan intenso, que una representación que se les inculque basta para impulsarlos a no respetar nada, a destrozarlo todo. Se les ve vivir tranquilos y apacibles durante largo tiempo; pero son susceptibles en un momento de ponerse totalmente fuera de sí. Hay en su conciencia tan pocas cosas que merezcan estimación, que la repre-

[7] James Bruce (1730-1794), *Travels to discover the sources of the Nile in years 1768-1773*, London, 1790.

sentación que se apodera de ellos es la única eficiente y les impulsa a aniquilarlo todo. Toda representación que entra en el alma del negro es aprehendida con toda la energía de la voluntad. Y en esta realización es destruido todo al mismo tiempo. Estos pueblos viven mucho tiempo tranquilos; pero de pronto les acomete una agitación y se ponen frenéticos. La destrucción, consecuencia de estos estallidos, procede de que lo que produce esos movimientos no es un contenido ni un pensamiento, sino un fanatismo más bien físico que espiritual. Así vemos frecuentemente pueblos que invaden la costa, poseídos de terrible furia, matando a diestro y siniestro, sin más fundamento que la rabia y la locura, con un valor que solo el fanatismo posee. En estos Estados toda decisión toma el carácter del fanatismo, de un fanatismo superior a toda fe. Un viajero inglés[8] cuenta que cuando entre los *achantis* se ha decidido una guerra, tienen lugar primeramente ceremonias solemnes; una de ellas consiste en que el cuerpo de la madre del rey es frotado con sangre humana. Como preludio de la guerra, el rey decreta un asalto sobre su propia capital, para adquirir la furia necesaria. En una ocasión en que un pueblo que no había pagado tributo iba a ser invadido como castigo, el rey le envió al residente inglés Hutchinson[9] un mensaje que decía: «Cristiano, ten cuidado y vela por tu familia. El mensajero de la muerte ha sacado su espada y alcanzará las nucas de muchos *achantis*; el sonido del tambor será la señal de muerte para muchos. Ven adonde se halla el rey, si puedes, y no temas por ti.» Sonó el tambor; los guerreros del rey, armados de espadas cortas, comenzaron a asesinar y dio principio a una horrible carnicería. Cuanto los negros, furiosos, encontraban por las calles, era traspasado. Sin embargo, esta vez no murieron muchos, pues el pueblo había tenido noticias de lo que iba a pasar y se había puesto a salvo. En estas ocasiones, el rey manda matar a cuantos le son sospechosos,

[8] Thomas E. Bodwich, *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee with statistical account of that Kingdom and geographical notices of other parts of the interior of Africa,* 2 vols., Murray, London, 1819.

[9] Fue residente en Kumassi en 1817.

y estas muertes toman el carácter de una acción sagrada. Así ocurre también en los entierros; todo tiene el carácter de lo desmedido y desaforado. Son muertos los esclavos del difunto; se dice que su cabeza pertenece al fetiche y su cuerpo a los parientes, que le devoran. Cuando muere el rey de Dahomey —su palacio es enorme—, se produce un desconcierto general en las habitaciones regias; se destruyen todos los instrumentos y comienza una matanza general. Las mujeres del rey (que, como se ha dicho, son 3.333) se disponen a morir. Es esta muerte para ellas una necesidad. Se arreglan y dejan que sus esclavos las maten. Quedan rotos en la ciudad y en el reino todos los lazos de la vida social; por todas partes imperan la muerte y el robo, y la venganza privada se desenvuelve libremente. En una de estas ocasiones, en seis minutos, murieron en palacio quinientas mujeres. Los altos funcionarios se apresuran a buscar un sucesor al trono, para que terminen el desenfreno y las matanzas.

El caso más terrible fue el de una mujer que gobernaba a los takas, en el territorio interior del Congo. Fue convertida al cristianismo; abjuró y volvió a convertirse nuevamente. Vivía en medio de una gran licencia, en lucha con su madre, a la que arrojó del trono. Fundó un Estado de mujeres, que se dio a conocer por las conquistas. Públicamente declaró no sentir amor por su madre ni por su hijo. A este, un niño pequeño, le mató delante de una asamblea, se tiñó con su sangre y dispuso que hubiera siempre en palacio provisión de sangre de niño. Sus leyes eran terribles. A los hombres los expulsaba o los mataba; las mujeres tenían que dar muerte a sus hijos varones. Las mujeres embarazadas tenían que abandonar el campamento y dar a luz en la maleza. A la cabeza de estas mujeres realizó las más espantables devastaciones. Como furias invadían las hembras los poblados vecinos, comían carne humana, y como no cultivaban la tierra, se veían obligadas mantenerse por medio del robo. Luego se les permitió a las mujeres utilizar como varones a los prisioneros de guerra, a quienes hacían esclavos, y darles la libertad. Todo esto duró muchos años. El que las mujeres vayan a la guerra es característico del África. En Achanti Dahomey existe un cuerpo de mujeres con el que el rey hace expediciones. En Dahomey —parece

aquí realizada una parte de la *República* de Platón— los niños no pertenecen a la familia, sino que son educados públicamente y repartidos por aldeas poco después de nacer. Un gran número de ellos rodea al rey. El que quiere casarse tiene que pagar en el palacio real algo así como un par de táleros y recibe una mujer. Cada cual ha de quedarse con la que le toque, joven o vieja. Las mujeres del rey se encargan de estos candidatos al matrimonio; les dan primero una madre, a la que tienen que alimentar; luego han de volver para recibir la mujer.

De todos estos rasgos resulta que la característica del negro es ser indomable. Su situación no es susceptible de desarrollo y educación; y tal como hoy los vemos han sido siempre. Dada la enorme energía de la arbitrariedad sensual, que domina entre ellos, lo moral no tiene ningún poder. El que quiera conocer manifestaciones terribles de la naturaleza humana, las hallará en África. Lo mismo nos dicen las noticias más antiguas que poseemos acerca de esta parte del mundo; la cual no tiene en realidad historia. Por eso abandonamos África, para no mencionarla ya más. No es una parte del mundo histórico; no presenta un movimiento ni una evolución, y lo que ha acontecido en ella, en su parte septentrional, pertenece al mundo asiático y europeo. En esta parte, Cartago fue un momento importante y transitorio; pero siendo colonia fenicia, pertenece a Asia. Egipto habrá de ser considerado, al hablar del tránsito del espíritu humano de Este a Oeste; pero no pertenece al espíritu africano. Lo que entendemos propiamente por África es algo aislado y sin historia, sumido todavía por completo en el espíritu natural, y que solo puede mencionarse aquí, en el umbral de la historia universal.

b) *Asia*. Eliminada África, nos encontramos propiamente en el verdadero teatro de la historia universal. Entre los negros no es negada todavía la voluntad natural del individuo. De esta negación surge la conciencia de ser en sí y por sí. Esta conciencia nace en el mundo oriental. Aquí se presenta un poder que existe en sí y por sí: y el hombre mismo solo es en sí y por sí, cuando se relaciona con esta sustancialidad universal.

Esta relación con el poder sustancial enlaza a los individuos unos con otros. Así es en Asia donde se ha producido lo moral

de la conciencia del Estado. Asia es la parte del mundo donde se verifica el orto, en el sentido más general. Es verdad que todo país es, en rigor, a la vez, un Este y un Oeste; y en este sentido, es Asia el Oeste de América. Pero del mismo modo que Europa es el centro y término del Viejo Mundo y el Oeste absoluto, así es Asia, en absoluto, el Este. En Asia despuntó la luz del espíritu, la conciencia de algo universal y, con ella, la historia universal.

Hemos de comenzar por un bosquejo de la naturaleza y formación geográfica de Asia. En África, las condiciones naturales fueron más bien negativas, en su referencia a la historia universal. En Asia son positivas; también tiene esta significación el gran sentimiento de la naturaleza propio de los asiáticos. De la misma manera que la naturaleza es la base de la historia, ha de serlo también de nuestra consideración de la historia. Lo natural y lo espiritual forman un conjunto vivo, que es la historia. La estructura física de esta parte del mundo muestra la existencia de grandes contrastes y la relación esencial entre ellos. En ella adquieren desarrollo y forma propia los diversos principios geográficos. Las dos clases de territorio, la altiplanicie y el valle, de que aquí se trata, constituyen en Asia el suelo de actividades humanas opuestas; pero se hallan en una relación mutua esencial y no están aisladas, como acontece, por ejemplo, en Egipto. Más bien es, por el contrario, característica de Asia la relación entre estas disposiciones opuestas.

Primeramente hay que excluir de nuestra consideración la parte septentrional, la Siberia. La estructura de este país no es propia para que constituyese el teatro de una cultura histórica y pudiese formar una figura propia de la historia universal. Las ventajas que pudieran derivarse de los ríos que bajan de los montes Altai al Océano, son anuladas por el clima. El resto de Asia parece, a primera vista, como África, una altiplanicie con un cinturón de montañas, en donde están las más altas cimas del mundo. Este cinturón de montañas es una cordillera que se prolonga hacia afuera. Esta altiplanicie está limitada al Sur y Suroeste por el Mustag o Imaus, paralelamente al cual corre al Sur la cordillera del Himalaya. Hacia el Este, una cordillera, que corre del Sur al Norte, separa la cuenca

del Amur. Este país pertenece, en su mayor parte, a los manchúes, que dominan sobre China y que originariamente practicaban una vida nómada, que hace todavía en verano el emperador chino. Al Norte están las montañas Altai y Sungar. En relación con las últimas, al Noroeste, el Mussart y, al Oeste, el Belurtag, que se une a su vez con el Mustag por la cordillera del Hindukush.

Esta elevada cordillera es rasgada, por ríos caudalosos, que forman grandes valles, de enorme fertilidad y opulencia, y constituyen los centros de una cultura propia. Son llanuras que propiamente no debían llamarse valles; son muy distintas de las cuencas europeas, que constituyen valles más propiamente dichos, con infinitas ramificaciones. Una de estas llanuras es la China, formada por el Hoang-ho y el Yang-tsé-kiang, el río Amarillo y el Azul, que corren hacia el Este. Otra es la de la India, formada por el Ganges. Menos importante es el Indo, que forma en el Norte igualmente un país cultivado, el Penjab (más al Sur corre principalmente por llanuras arenosas). Finalmente están las comarcas del Tigris y el Eúfrates, ríos que proceden de Armenia y del Oeste de las montañas persas. El mar Caspio posee también al Este y al Oeste valles fluviales; al Este, formados por el Oxo y Yaxartes (Gihen y Sihen), que desembocan en el lago Aral; el primero, el Gihen, desembocaba antes en el mar Caspio, pero se ha desviado. El espacioso territorio que se extiende entre el Belurtag y el mar Caspio constituye una amplia llanura con colinas, y tiene particular importancia para la historia universal. Hacia el Oeste, el Kyro y el Araxu (Kur y Aras) forman una llanura menos ancha, pero también fructífera. El país montañoso del Asia central, al que se puede añadir la Arabia, tiene, como altiplanicie, al mismo tiempo, el carácter de la llanura y de la montaña. Aquí el contraste se desarrolla en su mayor libertad. Aquí están en su centro la luz y las tinieblas, la magnificencia y la abstracción de la intuición pura —lo que suele llamarse orientalismo—. Persia, especialmente, figura en este grupo.

La llanura y la altiplanicie se hallan claramente caracterizadas. El tercer elemento es esa mezcla de principios, que se encuentra en el Asia anterior. A ella pertenece Arabia, país de

los desiertos, altiplanicie de las dilatadas superficies, reino de la libertad indomable, cuna del más monstruoso fanatismo. A ella pertenecen también la Siria y Asia Menor, que se hallan unidas al mar y que constituyen el lazo con Europa. Su cultura pasó a Europa y estas comarcas están en constante contacto con Europa.

Tras esta mención de las notas geográficas, puede decirse algo acerca del carácter que, gracias a ellas, han adquirido los pueblos y la historia. Lo más importante es la relación de la altiplanicie con los valles fluviales. O más bien no es la altiplanicie misma, sino la montaña, en sus estribaciones hacia la llanura, la que tiene una gran importancia para la historia universal. Hay que destacar, ante todo, la relación de los pueblos que aquí tienen su asiento con el carácter de la cultura de las llanuras. En los pueblos que pertenecen a la montaña, el principio originario es la ganadería; en la llanura, es la agricultura y la industria. El tercer principio, propio del Asia anterior, es el comercio con el extranjero y la navegación. Estos principios se presentan aquí abstractamente, entran en relaciones esenciales, produciendo así notas distintivas y formando principios comunes de la vida y del carácter histórico de los pueblos.

Así la ganadería, en los pueblos montañeses, conduce a tres estados diferentes. Por una parte, observamos la tranquila vida de los nómadas, que, con sus limitadas necesidades, transcurre en círculo uniforme. Por otra parte, se despierta la inquietud en el afán de pillaje y robo que el nomadismo favorece. En tercer lugar aparece el modo de ser de los conquistadores. Estos pueblos, sin desarrollarse en forma histórica, poseen, sin embargo, un impulso poderoso que les lleva a cambiar su estructura, y aun cuando todavía no tienen un contenido histórico, sin embargo constituyen el comienzo de la historia. Su actividad inmediata, la cría de los caballos, camellos, ovejas —menos frecuente es la del ganado vacuno—, les empuja a una vida movediza, inestable, que, o se canaliza en un curso tranquilo y apacible, o se convierte en pillaje y rapiña, o, a veces, lleva a los nómadas a reunirse en grandes masas e invadir los valles fluviales. Estos hombres adoptan la cultura cuando, establecidos ya en los valles conquistados, pierden

su carácter primitivo. Pero su aparición provoca enormes impulsos y ocasiona devastación y cambio en la figura externa del mundo.

El segundo principio es aquí para nosotros el más interesante; es el principio del valle fecundo, con el elemento de la agricultura. La agricultura por sí sola implica la cesación de la inestabilidad; implica el afianzamiento; exige cuidados y preocupaciones por el futuro; lo cual despierta la reflexión sobre algo universal, empuja a precaver las necesidades generales de la familia y desarrolla el principio de la propiedad y de las industrias. En este sentido se han desarrollado como grandes países cultos la China, la India, Babilonia. Pero han permanecido encerrados dentro de sí mismos; no han pasado al principio del mar, al menos después de haber conseguido la realización de su propio principio; y si lo hacen, ello no constituye un momento importante en su cultura. Así resulta que para que haya habido una relación entre estos países y el resto de la historia, ha sido preciso que fueran ellos buscados y visitados por los demás. Este principio mediador es lo característico del Asia; la oposición entre el día y la noche o —dicho geográficamente— entre la llanura del valle y la cadena de las montañas constituye la nota propia de la historia asiática. La cintura de montañas, la altiplanicie y los valles son lo que caracteriza el Asia física y espiritualmente; pero estos por sí mismos no constituyen los elementos históricos concretos, sino que es la oposición la que aquí entra absolutamente en relación: el hecho de que los hombres arraiguen en los fructíferos valles es, para la inestabilidad, para la inquietud, para el vagabundaje de los montañeses, objeto constante del anhelo. Dos términos opuestos entran esencialmente en relación histórica.

El Asia anterior contiene en unidad ambos momentos. Es este el país de la forma variada; lo que principalmente le caracteriza es su relación con Europa.. Nada de lo que aquí se ha producido ha quedado en el país mismo, sino que ha sido enviado a Europa. En esta parte de Asia hallamos el orto de principios que no han sido perfeccionados en el suelo mismo de su nacimiento, sino que han recibido su pleno desarrollo en Europa. En esta parte de Asia se han originado todos los

principios religiosos y políticos, cuya evolución ha acontecido en Europa. El Asia anterior se halla en relación con el Mediterráneo. Arabia, Siria, sobre todo el litoral, con Judea, Tiro y Sidón, inician en sus más antiguos tiempos el principio del comercio en dirección hacia Europa. En Asia Menor, Troya, Jonia y Cólquida en el mar Negro, con Armenia detrás, fueron puntos importantes de relación entre Asia y Europa. Pero también debemos citar la amplia llanura del Volga, a causa de haber sido lugar de tránsito, seguido por los inmensos enjambres asiáticos en su paso hacia Europa.

c) *Europa*. En Europa las diferencias terrestres no dominan, ni como en África, ni menos aún como en Asia. No hay en Europa un núcleo firme de altiplanicie; esta es en Europa algo subordinado. También el principio de la llanura permanece en segundo término; el Sur y el Oeste, sobre todo, ofrecen en variada sucesión valles rodeados de montañas y colinas. El carácter de Europa consiste, pues, en que las diferencias de la estructura física no acusan los contrastes marcados que acusan en Asia; son más suaves, más mezcladas, con oposiciones más difuminadas, dulcificadas y capaces de aceptar el carácter de tránsito. Sin embargo, en la estructura de Europa cabe distinguir tres partes. Pero como aquí las tierras altas no se contraponen a las bajas, la base de la división ha de ser distinta.

La primera parte es el sur de Europa, la tierra al sur de los Pirineos, la Francia meridional, la Italia, separadas por los Alpes del resto de Francia, de Suiza y de Alemania; también hay que colocar en esta primera parte las comarcas orientales al sur del Danubio, con el Emo[10]. Esta parte, que durante mucho tiempo ha sido el teatro de la historia universal, no tiene un núcleo, sino que se abre hacia afuera, hacia el Mediterráneo. Cuando el centro y el norte de Europa estaban aún incultos, encontró aquí su asiento el espíritu universal. Las comarcas del norte de los Alpes pueden, a su vez, dividirse en dos partes; la parte occidental, con Alemania, Francia, Dinamar-

[10] Es el nombre antiguo que se le daba a la cadena montañosa de los Balcanes.

ca, Escandinavia es el corazón de Europa el mundo descubierto por Julio César. Esta hazaña histórica de César, el haber inaugurado aquí la relación con la historia universal, constituye la hazaña viril; del mismo modo que la hazaña juvenil es la que llevó a cabo Alejandro Magno, incorporando el Asia anterior al Occidente. Pero Alejandro, en su empresa de encumbrar Oriente a la vida griega, no tuvo el éxito que tuvo César en la suya. La obra de Alejandro fue, sin duda, efímera; sin embargo, la relación, el vínculo por él creado entre Oriente y Occidente fue luego la base de donde nacieron para Occidente grandes comienzos de la historia universal. Así pues, la hazaña de Alejandro es en su contenido la más grande y la más bella para la imaginación; pero en sus consecuencias le sucedió lo que sucede al ideal, y es que desapareció en seguida. La tercera parte es el nordeste de Europa, que comprende las llanuras nórdicas típicas, que pertenecieron a los pueblos eslavos y constituyen la unión con Asia, sobre todo Rusia y Polonia. Estos países entran más tarde en la serie de los Estados históricos y conservan constantemente la conexión con Asia.

En la naturaleza europea no se destaca, pues, ningún tipo singular, como los que se destacan en los demás continentes. Por eso el hombre europeo es el más universal. Los modos de vida, que aparecen unidos a las distintas cualidades físicas, no se ofrecen aquí —donde las diferencias geográficas no se señalan tanto— con la separación y particularismo con que en Asia determinan la historia. La vida en la naturaleza es, al mismo tiempo, la esfera de lo contingente. Solo en sus rasgos generales en esta esfera determinante y correspondiente al principio del espíritu. El carácter del espíritu griego, por ejemplo, brota del suelo mismo, país costero que favorece grandemente la separación de las individualidades. El Imperio romano no habría podido sostenerse en medio de la tierra firme. El hombre puede vivir en todos los climas; pero los climas son limitados y por eso constituyen un poder que aparece con lo externo de lo que hay en el hombre. La humanidad europea aparece, pues, por naturaleza, como la más libre, porque en Europa no hay ningún principio natural que se imponga como dominante. Las diferencias en el

modo de vivir —que en Asia se ofrecen más bien en conflicto exterior— aparecen en Europa más bien como las clases sociales en el Estado concreto. La diferencia principal en sentido geográfico es la que existe entre el interior y el litoral. En Asia el mar no significa nada; es más, los pueblos han vuelto la espalda al mar. En cambio en Europa, la relación con el mar es importante; he aquí una diferencia permanente. Un Estado europeo no puede ser un verdadero Estado si no tiene nexo con el mar. En el mar acontece esa versión hacia fuera que falta a la vida asiática, ese trascender de la vida allende sí misma. Por eso el principio de la libertad individual ha llegado a ser el principio de la vida de los Estados europeos.

Capítulo III

División de la historia universal

La división de la historia universal nos ofrece una visión de conjunto que al mismo tiempo tiene la finalidad de hacer resaltar la conexión también según la idea, según la necesidad interna.

En la sinopsis geográfica hemos indicado ya, en términos generales, la orientación que toma la historia universal. El sol sale en Oriente. El sol es luz y la luz es la simple referencia universal a sí misma; es, por tanto, lo universal en sí mismo. Esta luz universal en sí misma es, en el sol, un individuo, un sujeto. Con frecuencia se ha descrito el despuntar de la mañana, la aparición de la luz y la ascensión del sol en toda su majestad. Tales descripciones habrán de acentuar el encantamiento, la estupefacción, el olvido infinito de uno mismo en la claridad. Mas cuando el sol lleva ya algún tiempo ascendiendo por el cielo, el asombro se modera y la mirada se ve constreñida a dirigir su atención sobre la naturaleza y sobre sí misma. Entonces ve su propia claridad, asciende a la conciencia de sí misma, vence la primera inactividad del asombro admirativo, para pasar al hecho, a la creación. Y al llegar la tarde habrá terminado de construir un edificio, un sol inte-

rior, el sol de su conciencia, producido por su trabajo; y ha de estimar este sol más que el sol exterior y habrá conseguido en su edificio estar con el espíritu en la relación en que estuvo al principio con el sol exterior o, mejor dicho, en una relación libre, ya que este segundo objeto es su propio espíritu. Aquí está propiamente contenido el curso de toda la historia universal, el gran día del espíritu, por obra del espíritu que el espíritu mismo realiza en la historia universal.

La historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal. Asia es el principio. Para la historia universal existe un Oriente por excelencia, aunque el Oriente es por sí mismo algo relativo; pues si bien la tierra es una esfera, la historia no describe un círculo alrededor de ella, sino que bien tiene un orto, un oriente determinado, que es Asia. En Asia nace el sol exterior, el sol físico, y se pone en Occidente; pero en cambio aquí es donde se levanta el sol interior de la conciencia, que expande por doquiera un brillo más intenso. La historia universal es la doma de la violencia desenfrenada con que se manifiesta la voluntad natural; es la educación de la voluntad para lo universal y en la libertad subjetiva.

Nuestro objeto propiamente se manifiesta en la forma del Estado. El Estado es la idea universal, la vida universal, espiritual, en la cual los individuos por nacimiento se sumergen con la confianza y la costumbre, tienen su esencia y su realidad, su conocimiento y su voluntad, se dan valor a sí mismos y se conservan a sí mismos. Por tanto importa establecer aquí dos determinaciones fundamentales; primero, la sustancia universal del Estado, el espíritu encerrado en sí mismo, el poder absoluto, el espíritu propio del pueblo; segundo, la individualidad como tal, la libertad subjetiva. La diferencia está en esto: o que la vida real de los individuos está constituida por la costumbre y conducta irreflexiva de esa unidad o que los individuos son reflexivos y personales, sujetos por sí mismos. En este sentido es como debe distinguirse la libertad *sustancial* de la libertad *subjetiva*. La libertad sustancial es la razón de la voluntad (razón existente en sí misma); la cual entonces se desenvuelve en el Estado. Pero en esta determinación de la razón no existe todavía la propia evidencia y la propia voluntad, esto es,

la libertad subjetiva, que se determina en el individuo a sí mismo y constituye la reflexión del individuo en su conciencia moral. En la libertad meramente sustancial, los mandamientos y las leyes son en sí y por sí fijos; en cambio los sujetos se conducen en perfecta servidumbre. Ahora bien, esas leyes no necesitan corresponder a la voluntad propia; y los sujetos por consiguiente son aquí semejantes a los niños quienes, sin voluntad propia y sin propio conocimiento, obedecen a sus padres. Mas al producirse la libertad subjetiva y al descender el hombre desde la realidad exterior a las honduras de su espíritu, aparece el contraste de la reflexión que en sí misma contiene la negación de la realidad. En efecto, el retirarse de la realidad constituye ya en sí una oposición, uno de cuyos términos es Dios, lo divino, y el otro, el sujeto como algo particular. En la historia universal se trata tan solo de producir la relación en que esos dos términos entran en absoluta unidad, en verdadera conciliación —una conciliación en la cual el sujeto libre no se sumerge y se pierde en la forma objetiva del espíritu, sino que obtiene su derecho independiente, pero al mismo tiempo el espíritu absoluto, la unidad objetiva cerrada, alcanza también su derecho absoluto—. En la conciencia inmediata de Oriente, ambos términos están separados. Lo sustancial se distingue también de lo individual; pero la oposición está todavía puesta en el espíritu.

La primera forma del espíritu es, pues, la *oriental*. La base del mundo oriental es la conciencia inmediata, la espiritualidad sustancial, no ya el conocimiento del arbitrio particular, sino el orto del sol, el de una voluntad esencial, que es por sí independiente, y con respecto a la cual el arbitrio subjetivo empieza conduciéndose como fe, confianza y obediencia. En comprensión más concreta: la relación patriarcal. En la familia el individuo es un todo y, al mismo tiempo, un momento del conjunto, conviviendo en la finalidad común que al mismo tiempo, por ser común, tiene su existencia peculiar y es en ello objeto también para la conciencia de los individuos. Esta conciencia existe en el jefe de la familia, que es la voluntad, la acción encaminada al fin común, que cuida de los individuos, endereza la actividad de estos individuos hacia el fin común, los educa y los conserva en la conformidad

del fin general. Los individuos no saben ni quieren nada fuera de ese fin y de su presencia en el jefe y en la voluntad del jefe. Esta es necesariamente la primera forma de la conciencia de un pueblo.

Lo primero que existe es, por tanto, el Estado; en el cual el sujeto no ha llegado todavía a su derecho. En este Estado domina una moralidad más bien inmediata, sin ley. Es la infancia de la historia. Esta forma se divide en dos aspectos. El primero es el Estado tal como está fundado en la relación familiar, un Estado de cuidados paternales que, por medio de advertimientos y castigos mantiene el conjunto, un reino prosaico, porque todavía no ha aparecido la oposición, la idealidad. Al mismo tiempo es también un reino de la duración: no puede variar por sí mismo. Esta es la forma del Asia posterior y, sobre todo, del imperio chino. En el otro aspecto, frente a esta duración espacial, se halla la forma del tiempo. Los Estados, sin cambiar en sí mismos, conservando su principio, se encuentran en un cambio infinito dentro de sus mutuas relaciones, en conflicto constante que les prepara una rápida decadencia. Por cuanto el Estado está orientado hacia fuera, se presenta el vislumbre del principio individual; la lucha, la disputa implica cierto recogimiento en sí, cierto apercibirse para lo que suceda. Este vislumbre aparece como algo más que la mera ley natural, más que la luz sin conciencia y sin fuerza; pero no es todavía la luz de la personalidad que se conoce a sí misma. También esta historia es predominantemente ahistórica, pues es solamente la repetición del mismo ocaso mayestático. Lo nuevo, que se produce por la valentía, la fuerza, la nobleza, y sustituye a la suntuosidad anterior, sigue el mismo ciclo de decadencia y muerte. Esta caída no es, pues, una verdadera caída, porque estas variaciones incesantes no llevan a cabo ningún progreso. Lo nuevo, que viene a sustituir a lo muerto, se sumerge también en la decadencia; aquí no hay progreso y toda esta inquietud es una historia ahistórica. La historia, pues —exteriormente, es decir, sin nexo con lo antecedente—, se traslada al centro de Asia. Si quisiéramos proseguir la comparación con las edades de la vida humana, podríamos decir que esta es la mocedad. Perdida la calma y la confianza del niño, la mocedad se agita y se revuelve.

El espíritu oriental es además un espíritu intuitivo. La intuición es una relación inmediata con el objeto; pero de suerte que el sujeto queda sumido en la sustancialidad y no ha conseguido salir, escapar de la solidez y de la unidad y conquistar su libertad subjetiva. El sujeto no ha creado todavía el objeto universal; el objeto todavía no es un objeto renacido en el seno del sujeto. Su modo espiritual todavía no está representado; persiste en la relación de la inmediatez y posee el modo de la inmediatez. El objeto es, por tanto, un sujeto, está determinado de modo inmediato y tiene el modo de un sol natural; es, como este, un producto de la fantasía sensible, no de la espiritual; es, por tanto, un hombre natural, aislado. El espíritu del pueblo, la sustancia, es, pues, objetiva para los individuos y está presente en la forma de un hombre. La humanidad es siempre la forma suprema y más digna en que algo puede plasmarse. Un hombre es, pues, principalmente el sujeto, conocido por su pueblo como unidad espiritual, como forma de la subjetividad, en la cual todo es uno. Tal es el principio del mundo oriental: que los individuos no han logrado todavía en sí mismos su libertad subjetiva, sino que, como accidentes, adhieren a la sustancia, la cual empero no es una sustancia abstracta, como la de Spinoza, sino que tiene presencia, para la conciencia natural, en la forma de un jefe, al cual todo pertenece.

El poder sustancial contiene dos aspectos: el espíritu, que domina, y la naturaleza en oposición al espíritu. Estos dos momentos están unidos en el poder sustancial. Existe un señor que impone lo sustancial y que, como legislador, se opone a lo particular. Pero aquí no debemos limitar el poder soberano a eso que se llama gobierno profano, pues el gobierno eclesiástico o religioso no aparece todavía separado del profano. La soberanía en el mundo oriental puede llamarse teocracia. Dios es el regente profano, y el regente profano es Dios; ambos gobiernan en uno solo; el soberano es un Dios-hombre. Podemos distinguir tres formas en este principio.

El imperio chino y mongol es el imperio del despotismo teocrático. Aquí se encuentra el estado patriarcal. Un padre está al frente de todo y manda también sobre todas las cosas que nosotros solemos reservar a la conciencia moral. Este prin-

cipio patriarcal está en China organizado en un Estado; entre los mongoles no se halla desarrollado tan sistemáticamente. En China manda un déspota, que dirige un gobierno sistemáticamente construido, en múltiples ramificaciones jerárquicas. El Estado determina incluso las relaciones religiosas y los asuntos familiares. El individuo carece de personalidad moral.

En la India constituyen la base las diferencias en que una vida popular desenvuelta se divide necesariamente. Aquí las castas señalan a cada cual sus derechos y sus deberes. A esta soberanía podemos darle el nombre de aristocracia teocrática. Sobre estas diferencias fijas se eleva la idealidad de la fantasía, idealidad que todavía no se ha separado de la sensible. El espíritu se eleva a la unidad de Dios; pero no puede mantenerse en este ápice. Su afán de trascender de todo particularismo se manifiesta en una fiera y desazonada agitación, en una continua recaída.

En *Persia* la unidad sustancial se encumbra a la mayor pureza. Su manifestación natural es la luz. Lo espiritual es el bien. Podemos llamar esta forma *monarquía teocrática*. Lo que el monarca tiene que hacer es el bien. Los persas han tenido bajo su dominio una multitud de pueblos; a todos, empero, les han dejado que mantengan su peculiaridad. El imperio persa puede, pues, compararse a un imperio cesáreo. La China y la India permanecen fijas en sus principios. Los persas constituyen propiamente el tránsito entre el Oriente y el Occidente. Y si los persas son ese tránsito en lo externo, los egipcios constituyen el tránsito interno a la libre vida griega. En Egipto se manifiesta la contradicción de los principios. Resolverla es la misión del Occidente.

Ante nuestros ojos se halla la suntuosidad de la intuición oriental, la intuición de ese uno, de esa sustancia, a la que todo afluye y de la que nada aún se ha separado. La intuición fundamental es el poder, que, en firme cohesión propia, contiene toda la riqueza de la fantasía y de la naturaleza. La libertad subjetiva no ha llegado todavía a disfrutar de sus derechos, no tiene todavía honra por sí misma y sí solo en el objeto absoluto. Los edificios suntuosos de los Estados orientales constituyen formas sustanciales, en los cuales están presentes

todas las determinaciones racionales; pero lo están de tal modo que los sujetos siguen siendo meros accidentes. Estos giran en torno de un centro, en torno del soberano, que está al frente de todo, como patriarca, no como déspota en el sentido del Imperio romano. Tiene que hacer que prevalezca lo moral y sustancial; tiene que mantener los mandamientos esenciales, que ya existen; y todo lo que, entre nosotros, pertenece a la libertad subjetiva, toma aquí su origen en el todo, en lo universal. Mas esta determinación de la sustancialidad, precisamente por no haber asumido y superado en sí la oposición, se divide en dos momentos. La oposición no se ha desarrollado todavía en ella; por eso cae fuera de ella. Por una parte vemos la duración, lo estable. Por la otra parte vemos la arbitrariedad, que se destruye a sí misma. Lo que reside en la idea es esencialmente presente y existente; pero lo que importa es cómo existe y si sus momentos son reales, en su verdadera relación. Ahora bien, el momento de la subjetividad es un momento esencial del espíritu; por tanto, debe existir. Pero todavía no está conciliado, unido, y existe de un modo desapacible. Así, con el edificio suntuoso del poder único, al cual nada escapa y ante el cual nada puede adoptar una forma independiente, va unida la arbitrariedad indomable. La arbitrariedad desapacible, horrorosa, tiene lugar, por una parte, en el edificio mismo, en la mundanidad del poder de la sustancialidad. Por otra parte, también aparece fuera. Según la idea, no está en el suntuoso edificio. Pero tiene que existir; y existir en la máxima inconsecuencia y separada de esa unidad sustancial. Por eso, junto a los edificios de la sustancialidad oriental se encuentran los salvajes que descienden de los bordes de la meseta y se precipitan sobre los palacios de la paz, destrozándolos, arruinándolos, arrasando el suelo. Pero luego estos invasores se amalgaman con los conquistados y pierden su pureza; siendo, en general, indóciles a todo cultivo, se diseminan y dispersan sin resultado.

En el mundo oriental existen, para nosotros, Estados; pero en esos Estados no hay un fin como el que solemos llamar fin político. En el mundo oriental encontramos una vida del Estado y, en ella, vemos que se desenvuelve la libertad racional sustancial, es decir, realizada, pero sin que llegue en sí a la liber-

tad subjetiva. El Estado es lo que es pensado por sí sustancialmente, en la forma de un fin universal, sustancial para todos. Pero en el mundo oriental el Estado es un abstracto; no es algo universal por sí mismo; el Estado no es el fin, sino el jefe. Esta forma puede, como hemos dicho, compararse con la niñez.

La segunda forma podría, en cambio, compararse con la mocedad. Esta comprende el *mundo griego*. Lo característico en ella, es que aparecen una multitud de Estados. Este es el reino de la hermosa libertad. Aquí la individualidad se desarrolla en la moralidad inmediata. El principio de la individualidad, la libertad subjetiva, aparece aquí, pero encauzada en la unidad sustancial. La moral es principio, como en Asia; pero la moralidad se imprime en la individualidad y, por tanto, significa el libre querer de los individuos. Aquí están reunidos los dos extremos del mundo oriental, la libertad subjetiva y la sustancialidad. El reino de la libertad existe, no de la libertad desvinculada, natural, sino de la libertad moral, que tiene un fin universal y que se propone no la arbitrariedad, no lo particular, sino el fin universal del pueblo, y lo quiere y lo conoce. Pero el reino de la hermosa libertad está aquí en unidad natural, ingenua, con el fin sustancial. La reunión de lo moral y de la voluntad subjetiva es tal, que la idea se encuentra unida a una figura plástica: no está en uno de los lados, por sí sola, abstracta, sino que está enlazada inmediatamente con lo real; al modo como en una obra de arte bella, lo sensible sustenta el sello y la expresión de lo espiritual. La moralidad ingenua no es todavía verdadera moralidad; sino que la voluntad individual del sujeto se halla en la costumbre inmediata del derecho y de las leyes. El individuo, pues, se halla en ingenua unidad con el fin universal. Este reino es, por tanto, verdadera armonía; es el mundo de las más graciosas —pero más efímeras— flores; es la figura más alegre, pero también la más inquieta, puesto que ella misma, por medio de la reflexión, ha de anular su pureza; es la máxima contradicción, puesto que los dos principios se encuentran aquí en unidad inmediata. Los dos principios del mundo oriental están aquí unidos: la sustancialidad y la libertad subjetiva. Pero están unidos solamente en unidad inmediata, esto es, constituyen a la vez la mayor contradicción. En Oriente la contradicción está repartida entre los dos

extremos, que entran en conflicto. En Grecia los dos extremos se hallan unidos.

Pero esta unión, tal como en Grecia aparece, no puede subsistir. Pues la moralidad en la belleza no es la moralidad verdadera, no es la moralidad oriunda de la lucha de la libertad subjetiva que habría renacido de sí misma, sino que sigue siendo aquella primera libertad subjetiva y tiene, por tanto, el carácter de moralidad natural, en vez de haberse rehecho en la forma superior y más pura de la moralidad universal. Esta moralidad será, pues, la inquietud, que por sí misma se dispersa; y la reflexión de estos extremos sobre sí mismos ha de acarrear la caída de este reino. Y, por tanto, ha de ser seguida por la elaboración de otra forma superior, que constituye la tercera en la historia. En el mundo griego la interioridad incipiente, la reflexión en general, existe como un momento. El momento siguiente consiste en que esta reflexión interior, el pensamiento, la eficacia del pensamiento, se abre camino y crea un reino de un fin universal.

Y este es el principio de la tercera forma: la universalidad, un fin que como tal existe, pero en universalidad abstracta. Esta es la forma del imperio romano. Un Estado como tal es el fin a que sirven los individuos, para el cual los individuos lo hacen todo. Esta época puede llamarse la edad viril de la historia. El varón no vive en la arbitrariedad del señor ni en su propia arbitrariedad, arbitrariedad de la belleza. Ha de hacerse a la labor penosa de servir, y no en la alegre libertad de su fin. El fin es para él algo universal, sí; pero es también, al mismo tiempo, algo rígido a que ha de consagrarse. Un Estado, leyes, constituciones, son fines; a ellos sirve el individuo; en ellos, en el logro de ellos, sucumbe y alcanza su fin propio cuando ha alcanzado el fin universal. (Semejante reino parece hecho para la eternidad, sobre todo si lleva además implícito el principio de la satisfacción subjetiva, como en la religión; si llega, pues, a ser un sacro imperio romano. Pero este pereció hace dos decenios).

El Estado comienza a destacarse abstracto; empieza a constituirse para un fin, en el que también participan los individuos; pero no con participación general y concreta. Los individuos libres son efectivamente sacrificados a la dureza del

fin, al cual han de consagrarse en ese servicio para lo abstracto universal. El imperio romano ya no es el reino de los individuos, como lo fuera la ciudad de Atenas. Aquí ya no hay alegría, retozo, sino duda y amarga labor. El interés se separa de los individuos; pero estos alcanzan en sí mismos la universalidad formal abstracta. Lo universal sojuzga a los individuos, que han de consagrarse a ello por entero; a cambio de lo cual estos individuos reciben en sí la universalidad, esto es, la personalidad; tórnanse en su ser privado personas jurídicas. En el mismo sentido precisamente en que los individuos son incorporados al concepto abstracto de la persona, han de seguir el mismo destino los pueblos, considerados como individuos; bajo esa universalidad son sus figuras concretas aplastadas e incorporadas en masa. Roma se convierte en un panteón de todos los dioses y de todo espíritu, pero sin que estos dioses y este espíritu conserven su vida característica.

El tránsito al principio siguiente ha de considerarse como la lucha de la universalidad abstracta con la individualidad. A fuer de abstracta, esta regularidad debe descender a la subjetividad completa. El sujeto, el principio de la forma infinita, no se ha sustancializado a sí mismo y tiene que aparecer, por tanto, como dominio arbitrario: así queda establecida la conciliación profana del objeto. Pero la conciliación. espiritual consiste en que la personalidad individual sea depurada y transfigurada en la universalidad, existente en sí y por sí, como subjetividad en sí y por sí misma personal. Tal es la personalidad divina, que tiene que aparecer en el mundo, pero como lo universal en sí y por sí.

Si consideramos esta evolución detenidamente, en sus dos aspectos, hallamos que el reino del fin universal, como quiera que descansa sobre la reflexión, sobre la universalidad abstracta, lleva en sí mismo la oposición expresa, manifiesta. Este reino representa, pues, esencialmente la lucha dentro de sí mismo, con el resultado necesario de que sobre la universalidad abstracta adquiere preponderancia la individualidad arbitraria, el poder perfectamente contingente y enteramente profano de un señor. Originariamente existe la oposición entre el fin del Estado, como universalidad abstracta, y la persona abstracta. El principio de la universalidad abstracta está cons-

tituido, ha llegado a su realización, de manera que el individuo se adhiere a él; y así nace el sujeto como persona. Surge entonces el aislamiento de los sujetos en general. La universalidad, la universalidad abstracta que llega a ser propia de los sujetos, hace de estos personas de derecho, personas independientes y esenciales en su particularidad. Por otra parte nace con ello el mundo del derecho formal, abstracto, del derecho de propiedad. Ahora bien, como esta diseminación en la pluralidad de personas acontece al mismo tiempo en el Estado, resulta que este Estado no se presenta ya como lo abstracto del Estado frente a los individuos, sino como un poder del Señor sobre la individualidad. En lo abstracto, para el cual no ya el fin universal, sino el derecho personal es lo supremo, y dada esa diseminación, el poder, que es recogimiento, no puede ser otra cosa que violencia arbitraria, no poder racional del Estado. Así pues, cuando en el curso de la historia, la personalidad se hace elemento predominante y ya el conjunto —diseminado en átomos solo exteriormente puede mantenerse unido, aparece la violencia subjetiva de la soberanía como la más llamada a esta misión—. Pues la legalidad abstracta consiste en no ser en sí misma concreta, en no haberse organizado en sí misma; y cuando llega a ser poder, solo es un poder arbitrario, al modo de la subjetividad contingente, para el que mueve y manda; el individuo busca entonces en el derecho privado, ya desenvuelto, el consuelo de su perdida libertad. Aparece pues un poder arbitrario que compensa la oposición y establece paz y orden. Pero esta paz es, al mismo tiempo, absoluto desgarramiento interior; es una conciliación externa, la conciliación puramente profana de la oposición y, por tanto, es al mismo tiempo la sublevación de lo interno, que siente el dolor del despotismo. Así pues, para la superación de la oposición, hace falta además que sobrevenga una conciliación superior, verdadera, la conciliación espiritual; tiene que acontecer, pues, que la personalidad individual sea intuida, sabida y querida como purificada y transfigurada en sí misma para la universalidad. El espíritu, recluido en sus más hondas intimidades, abandona el mundo sin Dios, busca la conciliación en sí mismo y comienza la vida de su interioridad, de una interioridad colmada, concreta, que al mismo

tiempo posee una sustancialidad que no arraiga solamente en la existencia exterior. Frente al imperio exclusivamente profano se contrapone ahora el imperio espiritual, el imperio de la subjetividad, que se conoce a sí misma en su esencia, el imperio del espíritu. Así llega a manifestarse el principio del espíritu, según el cual la subjetividad es la universalidad.

El imperio de la subjetividad que se conoce a sí misma es el orto del espíritu real. Con lo cual aparece el cuarto reino que, visto como aspecto natural, constituye la senectud del espíritu. La senectud natural es debilidad. Pero la senectud del espíritu es su perfecta madurez, en la cual el espíritu retorna a la unidad, pero como espíritu. El espíritu, como fuerza infinita, conserva en sí los momentos de la evolución anterior y alcanza de esta manera su totalidad.

Han nacido, pues, la espiritualidad y la conciliación espiritual, y esta conciliación espiritual es el principio de la cuarta forma. El espíritu ha llegado a la conciencia de que el espíritu es lo verdadero. El espíritu está aquí para el pensamiento. Esta forma cuarta es necesariamente doble: el espíritu como conciencia de un mundo interior, el espíritu, que es conocido como la esencia, como la conciencia de lo supremo por el pensamiento; la voluntad del espíritu, es, por una parte, abstracta una vez más y anclada a la abstracción del espíritu. Por cuanto la conciencia se atiene a lo abstracto, queda lo profano una vez más entregado a sí mismo, a la fiereza y salvajismo, junto a los cuales camina la perfecta indiferencia para con lo profano; lo profano queda pues destinado a no verterse en lo espiritual, a no conseguir una organización racional en la conciencia. Esto es lo que constituye el *mundo mahometano,* suma transfiguración del principio oriental, máxima intuición de lo uno. Sin duda el mundo mahometano es por su origen posterior al cristiano; pero para que este llegase a ser la forma de un mundo, fue precisa la labor de muchos siglos y esta labor no quedó rematada hasta Carlomagno. El mundo mahometano, en cambio, se constituyó rápidamente, a causa de la abstracción del principio y llegó a ser imperio mundial antes que el cristiano.

La segunda forma del mundo espiritual existe cuando el principio del espíritu se transforma concretamente en un

mundo. La conciencia, la voluntad de la subjetividad, como personalidad divina, aparece primero en el mundo en un sujeto individual. Pero luego se transforma en un del verdadero espíritu. Esta forma puede llamarse el *mundo germánico y* las naciones, a las cuales el espíritu universal ha insuflado ese su principio verdadero, pueden llamarse naciones germánicas. El imperio del espíritu verdadero tiene por principio la conciliación absoluta de la subjetividad, existente por sí, con la divinidad, existente en sí y por sí, con lo verdadero y sustancial; tiene por principio que el sujeto es libre por sí y solo es libre por cuanto es conforme a lo universal y está sujeto a lo esencial: al reino de la libertad concreta.

A partir de este momento han de contraponerse el imperio romano y el imperio espiritual. El principio del espíritu, que existe por sí mismo, es, en su peculiaridad, libertad, subjetividad. El ánimo quiere estar en aquello a lo cual debe tener respeto. Mas este ánimo propio no debe ser contingente, sino el ánimo en su esencia, en su verdad espiritual. Esto es lo que nos revela Cristo en su religión; su propia verdad que es la del ánimo, debe ponerse en relación con la divinidad. Aquí la conciliación está realizada en sí y por sí. Mas porque es realizada en sí, comienza este estadio —a causa de su inmediata— por una contraposición.

Históricamente, comienza, sin duda, con la conciliación verificada en el cristianismo. Pero como esta conciliación comienza precisamente ahora y, como para la conciencia está realizada solamente en sí misma, revélase al principio una enorme antítesis, que luego aparece como injusticia, como algo que debe ser anulado. Es la contraposición entre el principio espiritual, religioso y el imperio profano. Pero este imperio profano ya no es el de antes; es ahora el imperio cristiano que, por tanto, debería ser conforme a la verdad. Mas el imperio espiritual tiene que llegar también a reconocer que lo espiritual se realiza en lo profano. Por cuanto ambos son inmediatos, pero sin que el profano haya extirpado la subjetividad arbitraria y sin que, por otra parte, el espiritual haya reconocido aún al profano, se encuentran ambos imperios en lucha. El proceso no es, pues, una evolución pacífica y sin resistencias; el espíritu no camina pacíficamente a su realización. La histo-

ria progresa en el sentido de que las dos partes abandonen su parcialidad, su forma mendaz. Por una parte está la realidad huera, que debe ser adecuada al espíritu, pero no lo es todavía; por eso debe perecer. Por otra parte el imperio espiritual es al principio un imperio eclesiástico, sumergido en la realidad exterior; y cuando el poder profano es oprimido exteriormente, se perjudica al eclesiástico. Esto constituye el punto de vista de la barbarie.

La conciliación, como ya he advertido, se ha verificado primero en sí; con lo cual, empero, debe verificarse también para sí. Por eso el principio tiene que comenzar con la más enorme contraposición; siendo la conciliación absoluta, tiene que ser la contraposición abstracta. Esta contraposición contiene de una parte, como hemos visto, el principio espiritual como principio eclesiástico y por otra parte la profanidad más fiera y salvaje. La primera historia es la hostilidad de ambos que, al mismo tiempo, están unidos, de manera que el principio eclesiástico es reconocido por la profanidad y, sin embargo, esta no es la adecuada a aquel principio, debiendo empero —confesadamente— serlo. La profanidad, abandonada primeramente por el espíritu, es oprimida por la potencia eclesiástica; y la primera forma de la autoridad, en el reino espiritual, es tal que se sumerge en lo profano, con lo cual pierde su determinación espiritual y con ella su fuerza. El menoscabo de ambos términos contrapuestos trae consigo la desaparición de la barbarie y el espíritu encuentra la forma superior que le es universalmente digna, la racionalidad, la forma del pensamiento racional, del pensamiento libre. El espíritu recogido en sí mismo, concibe su principio y lo produce en sí, en su forma libre, en la forma del pensamiento, en la forma pensante, y así resulta capaz de caminar junto a la realidad exterior, de insinuarse en la realidad exterior y sobre la profanidad realizar el principio de lo racional.

El principio pensante, para poder hacer verdaderamente presa en la realidad exterior, necesita haber adquirido su forma objetiva, la forma pensante. Solo así puede el fin de lo espiritual quedar realizado en lo profano. La forma del pensamiento es la que lleva a cabo la conciliación fundamental; la profundidad del pensamiento es la conciliadora. Esta profun-

didad del pensamiento llegará a manifestarse en la profanidad, porque esta tiene por territorio propio la subjetividad individual del fenómeno y en esta subjetividad brota el saber y el fenómeno viene a la existencia. Así pues, ha aparecido el principio de la conciliación de la Iglesia y el Estado, por el cual lo eclesiástico tiene y encuentra su concepto y su racionalidad en lo profano... Así desaparece la contraposición de la Iglesia y del llamado Estado; éste ya no está detrás de la Iglesia, ya no está subordinado a la Iglesia y la Iglesia no conserva ningún privilegio; lo espiritual ya no es ajeno al Estado. La libertad ha encontrado el medio de realizar su concepto y su verdad. Y así ha sucedido que, mediante la eficacia del pensamiento, de las determinaciones universales del pensamiento, que tienen por sustancia ese principio concreto, la naturaleza del espíritu, ha sido producido el reino de la realidad, el pensamiento concreto, conformemente a la verdad sustancial. La libertad encuentra en la realidad su concepto y ha elaborado la profanidad como un sistema objetivo de algo que en sí se ha tornado orgánico. El curso de esta superación constituye el interés de la historia. El punto en que la conciliación se verifica por sí misma es, pues, el saber; aquí es donde la realidad es rehecha y reconstruida. Tal es el fin de la historia universal; que el espíritu dé de sí una naturaleza, un mundo, que le sea adecuado, de suerte que el sujeto encuentre su concepto del espíritu en esa *segunda naturaleza,* en esa realidad creada por el concepto del espíritu y tenga en esa objetividad la conciencia de su libertad y de su racionalidad subjetivas. Este es el progreso de la idea en general; y este punto de vista ha de ser para nosotros lo último en la historia. El detalle, el hecho mismo de haber sido realizado, eso es la historia. El trabajo que aún queda por hacer es la parte empírica. Al considerar la historia universal, hemos de recorrer el largo camino, que resulta ahora visible en conjunto. Por ese camino realiza la historia su fin. Pero la longitud del tiempo es algo completamente relativo; y el espíritu pertenece a la eternidad, sin que para él exista longitud propiamente. La labor que queda por hacer es precisamente esa: que ese principio se desenvuelva, se elabore, que el espíritu llegue a su realidad, llegue a la conciencia de sí mismo en la realidad.

Mundo griego

SINOPSIS

Las leyes eternas del espíritu en su determinación y la subjetividad, que vive en ellas con libertad consciente de sí misma, son lo que aquí nos importa sobre todo. En el mundo oriental la sustancia ética y el sujeto se encuentran frente a frente. Aquella es conocida como natural o abstracta; lo ético ejerce un poder despótico sobre el sujeto y se actualiza mediante la voluntad de uno solo, frente al cual los otros sujetos carecen de libertad. Pero los sujetos pueden igualmente atenerse a sí mismos; hacerlo es entonces someterse a los fines particulares, a las pasiones, a la arbitrariedad, a la falta de eticidad. Estos dos contrarios existen en el mundo oriental. En el griego están armoniosamente unidos; la eticidad es una con el sujeto, cuyos fines se han convertido en virtudes. Lo ético aparece como el Estado, en el cual tiene su existencia lo universal. El Estado se alza también, sin duda, frente al individuo; pero el fin del individuo mismo es esa esencia que llamamos Estado. El Estado es su propio interés; en él posee el individuo la libertad consciente de sí, la cual implica que el individuo venere aquello a que obedece y que, poseyendo su voluntad propia, esta no tenga otro contenido que lo objetivo, el Estado. La voluntad del individuo es, pues, la que mantiene esta cosa externa. Hemos llegado al mundo occiden-

tal, al mundo del espíritu, que desciende dentro de sí, al mundo del espíritu humano. Aquí está el primer espíritu: el hombre descubre en sí mismo lo que es independiente del albedrío, lo objetivo, y lo ratifica. El principio de la libertad consciente implica por sí mismo la fijación de un fin que sea en sí de naturaleza universal, no un apetito particular, y que ese fin sea fijado de tal modo que siendo universal sea a la vez fin subjetivo del individuo, conocido, querido, realizado por el individuo, de tal suerte, que el individuo sepa que su propia dignidad consiste en la realización de este fin. El espíritu es entonces dependiente y no dependiente de un fin; porque este fin es su propio fin. El espíritu griego es el espíritu concreto de la juventud natural, de esa juventud que en todo lo que interesa al espíritu quiere tratar y producir como cosa propia lo que para el espíritu es un fin. Este propio querer y obrar, la actividad inmanente del individuo, están realizados en la vida griega. El hombre tiene un fin objetivo, que no entiende querer en toda su amplitud, limitándose a trabajar por él solo en una parte.

Entre los griegos nos sentimos como en nuestra propia patria, pues estamos en el terreno del espíritu; y si bien el origen nacional y la diferencia de lenguas pueden perseguirse hasta la India, la auténtica ascensión y verdadero renacimiento del espíritu solo deben buscarse en Grecia. Todos los recuerdos del mundo culto tienen su comienzo; el origen nacional y el origen de la lengua son, sin duda, dignos de consideración y deben investigarse. Pero este origen de la nacionalidad es distinto del nacimiento del espíritu en Grecia, tal como estamos habituados a contemplarlo. Por eso la gran transformación de la Edad moderna tuvo lugar cuando se volvió a los estudios griegos. Grecia es la madre de la filosofía, esto es, de la conciencia de que lo ético y lo jurídico se revelan en el mundo de lo divino, de que también el mundo tiene validez.

El espíritu europeo ha tenido en Grecia su juventud; de aquí el interés del hombre culto por todo lo helénico. Ya antes he comparado el mundo griego con la juventud; mas no en el sentido de que la juventud lleva en sí una grave determinación futura y, por tanto, tiende necesariamente a educarse

para un fin ulterior, no en el sentido de que la juventud es una figura imperfecta, inmatura y por ende falsa, si quiere considerarse como acabada, sino en el sentido de que la juventud no es todavía la actividad del trabajo, no es todavía el esforzarse por un limitado fin del entendimiento, sino más bien la frescura concreta del espíritu; la juventud surge en el presente sensible como el espíritu encarnado y la sensibilidad espiritualizada —en una unidad, que brota del espíritu—. Grecia nos ofrece este alegre espectáculo de la juventud en la vida espiritual. La vida concreta y aún sensible del espíritu está aquí, la vida que, nacida de lo espiritual, tiene, sin embargo, realidad sensible, esa unidad que también existe entre los asiáticos, pero que ahora ya no se presenta inmediata, sino producida por el espíritu. Es, pues, la intuición —a la vez sensible y espiritual— de los orientales, pero engendrada ahora por la individualidad, por el espíritu. Esta intuición comienza por el naturalismo de la divinidad, que le da por principio lo espiritual. Aquí es donde por primera vez el espíritu, suficientemente maduro, se da a sí mismo como contenido de su querer y de su saber; pero de tal modo que el Estado, la familia, el derecho y la religión son fines de la individualidad, la cual, a la vez, solo es individualidad mediante aquellos fines. El varón vive entregado al trabajo por un fin objetivo, que persigue consecuentemente, incluso contra su individualidad.

La figura suprema de la fantasía griega es Aquiles. Así como la guerra de Troya es el comienzo de la realidad de la vida griega, así Homero es el libro fundamental para el comienzo de la representación espiritual; es la leche materna con que el pueblo griego se ha nutrido y criado. Homero es el elemento en que el mundo griego vive, como el hombre en el aire. El joven homérico, que en el estado patriarcal solo puede aparecer como una criatura del poeta y es un hijo del poeta, de la representación, no puede ser caudillo sin tornarse fantástico; aún está sometido al rey de los reyes, Agamenón. Pero el remate de la vida griega es Alejandro, el segundo joven, la más hermosa, la más libre individualidad que ha existido jamás. Alejandro está a la cabeza de la juventud plenamente lograda; es la cúspide del mundo propiamente griego. Así como

Aquiles es el hijo del poeta, Alejandro es el digno hijo de Grecia. Entre ambos caen las democracias, los Estados griegos en su más hermosa plenitud juvenil.

La vida griega es una verdadera hazaña de juventud. Aquiles, el joven creado por la poesía, la inaugura. Alejandro Magno, el joven real, le pone término. Ambos aparecen en lucha contra Asia; Aquiles, como figura capital en la empresa nacional contra Troya, donde los griegos se presentan por primera vez como un conjunto; y Alejandro, colocado como un trasunto de Aquiles al frente de los griegos, lleva a cabo la venganza que Asia había conjurado sobre sí.

Vemos, pues, aparecer aquí por vez primera el espíritu juvenil, que solo es libre, sin embargo, en cuanto que sabe hacerse libre. No es libre por naturaleza; para serlo necesita transformar la naturaleza, apropiársela, elaborarla para sus fines. El espíritu griego aparece, pues, en primer término, como condicionado, puesto que se encuentra con algo que necesita modificar. Así le antecede y Grecia se revuelve contra Asia no solo en su poder político, sino también en sus representaciones. El Estado, la familia, el derecho y la religión son en Asia contenido de la sustancia; este contenido se convierte en Grecia en fin de la individualidad, que solo mediante estos fines llega a ser lo que es.

Los Estados de Oriente están muertos y permanecen en pie porque están ligados a la naturaleza. El movimiento de la historia se inicia con el imperio persa. En este movimiento, el mundo griego es también una figura pasajera que cae en el proceso del espíritu, mediante el cual este llega a la conciencia de sí mismo. Por eso el espíritu griego, como espíritu que se mueve, tiene una historia. Esta historia se caracteriza necesariamente por tres épocas capitales, como desde ahora ha de ocurrir en todo pueblo. Estas épocas limitan los períodos que por sí mismos se producen en todo pueblo que recorre su evolución en la historia universal. El primero es el comienzo del pueblo, que crece y se fortalece hasta llegar a la individualidad real y verifica por sí mismo su propia educación. El segundo es el contacto del pueblo ya educado con las figuras precedentes, con los anteriores pueblos de la historia universal y su triunfo sobre ellos. El tercer período es

el contacto con los pueblos siguientes y su derrota por estos. El período del comienzo hasta la íntima plenitud, que hace posible al pueblo el enfrentarse con el pueblo anterior, comprende su primer cultivo. Entre los asiáticos, este cultivo solo ha podido empezar con la naturaleza. Por el contrario, un pueblo que posee, como el griego, una base antecedente en el oriental, parte en sus comienzos de una cultura extraña. Este pueblo tiene una doble formación; se educa por sí y por estímulo ajeno. Su cultura consiste en unificar esta duplicidad y su origen es, por tanto, doble. Este primer período termina con la concentración de sus fuerzas reales y peculiares, que se revuelven entonces por sí mismas contra su base antecedente. El segundo período es el del triunfo y la felicidad, cuando el pueblo, para dar independencia y fuerza a su determinación propia, entra en contacto con un pueblo extraño, el que le precedió en la historia universal. Las guerras con los persas han hecho época para los griegos; las guerras con Cartago han hecho época para los romanos. Con la victoria sobre su precursor llega a su más alta cumbre el pueblo que el espíritu universal ha elegido por su representante. Pero al volverse hacia fuera, da suelta a las determinaciones de su interior; y así nace en él la discordia. Precisamente porque ahora ya no está en lucha contra el pueblo anterior, vencido, sino que ha cumplido su misión y ha llegado al goce de sí mismo, el pueblo, en este período de su felicidad, reproduce en seguida dentro de sí la oposición que acaba de anular con su victoria. La descomposición interna es la inmediata consecuencia de esta victoria. La tensión hacia fuera ha desaparecido; y el pueblo se descompone por dentro. Esto se revela también en la separación de lo ideal y lo real, que se manifiesta en el desarrollo independiente del arte y de la ciencia. Es este el punto del descenso. La más alta cumbre es el comienzo de la decadencia. Esta decadencia produce una deliberada concentración en una unidad ficticia, con lo que a la vez el primitivo espíritu ético del pueblo queda roto. Esto da lugar al tercer período, el de las luchas postreras, que coinciden con el encuentro con el próximo pueblo, en quien surge el espíritu superior.

En el pueblo griego, el primer período, el período del desarrollo de Grecia, llega hasta el desarrollo total de sus fuer-

zas en las guerras médicas. El segundo período empieza con estos felices momentos e inicia su ascensión hasta la cumbre de su eticidad y su cultura, y llega hasta Alejandro Magno; aquí el pueblo está en lucha con el exterior y consigo mismo. La individualidad, al llegar a existir para sí, entra en conflicto con su sustancia y alberga y cautiva ya en sí el próximo principio, el de los romanos. El tercer período comprende el imperio de Alejandro, la situación bajo los sucesores de este y la caída bajo la dominación romana. No hemos de tratar aquí la historia con esta amplitud exterior, pero consideraremos las épocas correspondientes a estas diferencias. En primer término estudiaremos los elementos del mundo griego, naturales y espirituales, para adquirir un concepto del espíritu, tal como se presenta en su cultura, religión y arte. En segundo término observaremos lo peculiar de su constitución política, que se ha desenvuelto principalmente en los Estados ateniense y lacedemonio y en su antagonismo. Y en tercer término la conclusión nos mostrará los elementos de la decadencia del espíritu griego, implícitos en este antagonismo. Añadiremos las particularidades históricas, en la medida en que se incorporen a los puntos de vista generales.

Capítulo I

Los elementos del mundo griego

1. LOS ELEMENTOS GEOGRÁFICOS Y ETNOGRÁFICOS

Primeramente debemos considerar el territorio de Grecia. Venimos de Oriente; la historia universal pasa de Asia a Europa. El primer territorio que nos sale al encuentro es un país diseminado en el mar y, allí donde puede llamarse tierra firme, dividido en muchas pequeñas porciones. Las islas forman el archipiélago; la tierra firme es una península con estrechas lenguas de tierra, salpicadas de ensenadas y separadas por el mar. Todo está en fácil relación y enlace por el mar; en cambio por el interior las cadenas de montañas impiden la comunicación. Reina aquí una gran variedad de terrenos montuosos, estrechas llanuras, valles y ríos mayores y menores, que no podemos comparar con los ríos de Asia y sus llanuras de suelo graso, apto para alimentar una raza homogénea. En el quebrado suelo de los ríos griegos no podía nacer una raza como las producidas por el Nilo y el Ganges, un pueblo rígido y hermético. En Grecia todo es distinto y minúsculo comparado con lo asiático. No se forman grandes masas, pero los pequeños departamentos for-

man masas que están en mutua relación. Todo se halla, en suma, en fáciles nexos y contactos, singularmente por medio del mar. No hallamos aquí aquel poder físico de Oriente, aquel horizonte de siempre igual aspecto, dentro del cual vive un pueblo uniforme, que no siente estímulos hacia cambio alguno. Aquí hallamos una división y multiplicidad que corresponde perfectamente a la variada índole de los pueblos griegos y a la movilidad del espíritu griego.

Esta constitución del elemento natural no debe servir, como suele decirse, de explicación para lo espiritual; pero hay que fijar la atención en su correspondencia con lo espiritual. En Grecia vemos que la sustancia es a la vez individual; lo universal, como tal, ha sido superado; ha desaparecido la sumersión en la naturaleza, y, como consecuencia, el carácter de masas que tienen los elementos geográficos. En Grecia hay espacio libre para la individualidad independiente; tal es el carácter elemental del espíritu griego. Los Estados anteriores presentan una solidez sustancial y una unidad patriarcal. En Grecia, por el contrario, reina la mayor mezcla. Mas precisamente esta originaria heterogeneidad de los elementos que han de constituir el pueblo suministra (al contrario de lo que pasa en los pueblos autóctonos) la condición de la viveza y movilidad. En las familias y tribus de que se componen los Estados patriarcales de Oriente existe la mayor uniformidad, sin el menor estímulo que invite a salir de la limitación. Pero aquí no se encuentra ese ingente lazo natural de la familia, de la unidad patriarcal, donde el *éthos* existe de suyo como identidad natural, sino que primero existe el espíritu individualmente y la unión se verifica en otro medio, en la ley y en una eticidad preespiritualizada. El pueblo griego hubo de hacerse lo que fue. Los elementos nacionales de que se formó eran de suyo rudos y extraños unos a otros; es difícil determinar lo que originariamente era griego y lo que no lo era. Esta heterogeneidad dentro de sí misma es lo primero que nos sale al encuentro y constituye un rasgo capital de la nacionalidad griega, pues el libre y hermoso espíritu griego solo pudo surgir por superación de esta heterogeneidad. La primera superación de la heterogeneidad constituye, por tanto, el primer período de la cultura griega.

Es necesario tener conciencia clara de este principio de la heterogeneidad. Un prejuicio corriente sostiene que una vida hermosa, libre y feliz ha de surgir mediante el simple desarrollo de un primitivo parentesco familiar, de una raza que, desde su origen, está unida por la naturaleza. Pero solo la insensatez puede creer que la belleza proceda de la consanguinidad en desarrollo homogéneo. En la planta tenemos la imagen más próxima de un tranquilo desenvolvimiento; sin embargo, la planta necesita el desarrollo antagónico de la luz, del aire, del agua, etc. Aquel prejuicio tiene, pues, por base una superficial representación de la bondad natural del hombre, que es necesario abandonar si se quiere considerar una evolución espiritual. El espíritu que quiere ser libre necesita haber vencido; en los comienzos hay antagonismos, hay lucha con la naturaleza elemental. La verdadera oposición que el espíritu puede tener es espiritual; es su propia heterogeneidad, mediante la cual consigue la fuerza bastante para existir como espíritu.

Lo oriental tiene por base la nacionalidad familiar. El imperio persa, un verdadero imperio en suelo asiático, se componía de muchas individualidades nacionales, diferentes en todos los sentidos, pero que solo estaban unidas superficialmente; los persas mismos formaban una nación cerrada. Lo que nos interesa del espíritu griego ha surgido de la unión de elementos heterogéneos. Esta heterogeneidad que existía ya en los primeros comienzos, solo fue posible gracias al sentido griego de la libertad. La historia de Grecia presenta en su origen la mezcla de distintas tribus; la mayoría eran poblaciones homogéneas, pertenecientes a la raza griega, pero también había familias extrañas que no eran griegas. El pueblo ateniense, que representa para nosotros la cumbre del espíritu griego, fue lugar de refugio a que se acogían familias e individuos de las más diversas tribus y regiones. Aunque Tucídides proclama que los mismos hombres han habitado siempre la tierra ática, hace resaltar, sin embargo, que la ciudad se hizo grande por aquella afluencia de gentes.

Lo mismo vemos en el pueblo romano. Su primera unión no fue una convivencia patriarcal, sino una comunidad de pueblos heterogéneos y unidos no por lazos familiares, sino por

un fin común, principalmente el del robo. Prusia ha nacido igualmente de la unión de distintas tribus. Todos los pueblos germánicos han llegado a ser lo que son por injerto de una nación en otra y por recepción de los más heterogéneos elementos culturales; la ciencia y el arte las han tomado de Grecia y Roma; y la religión, del suelo extraño de Asia. Este es necesariamente el punto de partida pata los pueblos que son dignos, como naciones espirituales, de ser considerados en la historia universal y que pretenden tener significación en la historia universal. Todos los pueblos de la historia universal (salvo los imperios asiáticos, que están fuera del nexo de la historia universal) se han formado de este modo.

Es difícil determinar lo que haya pertenecido originariamente al pueblo griego. En época posterior, lo que fue el pueblo griego alcanzó una determinación común. El mundo griego fue abarcando paulatinamente una extensión mayor de países colonizados por griegos, como la Magna Grecia, el Asia Menor, Sicilia; había también colonias griegas en Francia, como Massilia (Marsella), y en la costa norte de África. Pero no podemos decir cuáles hayan sido los griegos más antiguos. Los griegos han salido —exactamente como los romanos de una *colluvies*[1], de una confluencia de las más diversas naciones—. Entre la muchedumbre de pueblos que encontramos en Grecia, no es posible indicar cuáles han sido los originariamente griegos y cuáles los inmigrados de países y continentes extranjeros; pues la época de que hablamos es una época turbia y sin historia todavía. Los antiguos o se contradicen grandemente o permanecen sumamente indecisos acerca de la relación entre los pueblos del Asia Menor y los griegos. Carios[2], indios y frigios son considerados tan pronto como griegos o como bárbaros. Heródoto dice que los frigios habían salido de Macedonia; se ha descubierto un sepulcro que hay motivos para considerar como perteneciente a la familia de Midas con una inscripción en la cual no cabe desconocer el nombre de Midas. Heródoto[3] cuenta de

[1] Lodazal donde se juntan las inmundicias.
[2] Homero, *Ilíada* 867.
[3] Heródoto, II, 154.

los *carios* historias de las que se desprende que los griegos no entendían su lengua; según esto, serían bárbaros; pero Tucídides[4] dice que habían poblado las islas del Archipiélago. Sobre los tracios y otros pueblos nada sabemos ni sabremos nunca con certidumbre; porque la nacionalidad natural es una cosa turbia. Pero ésta no es la que constituye la diferencia espiritual de los pueblos, que es lo que importa esencialmente.

Las *emigraciones* de muchos pueblos hacia el Asia Menor o Italia, a través de Grecia, están, en cambio, históricamente establecidas. Conocemos una multitud de nombres étnicos, que desaparecen paulatinamente, a medida que decae la importancia de los pueblos correspondientes. Un pueblo principal de Grecia fueron los *pelasgos*. Los sabios han tratado de muy diversos modos de poner de acuerdo las enmarañadas y contradictorias noticias que tenemos sobre ellos, porque una época oscura y turbia es singular objeto y acicate para la erudición. Los pelasgos han sido situados en el Peloponeso y también en Italia y en Asia Menor. No sabemos dónde han vivido físicamente; pero sí que se han confundido con el principio helénico y han desaparecido, como atestigua Heródoto, quien dice que en Atenas habían vivido pelasgos que se hicieron helenos[5]. Estos pueblos emigraban, se iban a otro sitio y otros ocupaban su puesto. Sin embargo, se indican también algunos puntos en los cuales son perceptibles los comienzos de una cultura nacional. Así la Tracia, patria de Orfeo y de otras figuras primitivas. Pero la Tracia desapareció más tarde del mundo griego, hasta el punto de no considerarse ya como griega; y lo mismo Tesalia. De la Ftiótide, patria de Aquiles, proviene el nombre común de helenos, nombre que, según la observación de Tucídides[6], no se encuentra en Homero, en este sentido colectivo, como tampoco el nombre de bárbaros, de los cuales los griegos no se diferenciaban todavía de un modo determinado. El nombre de Deucalión, hijo de Prometeo, era muy célebre en la antigüedad. Oriundo del Cáu-

[4] Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* I, 2-4.
[5] Heródoto, II, 50.
[6] Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* I, 3.

caso, habría llegado a la Lócride conduciendo a los telquines[7] y uniendo a estos con los indígenas; en la costa septentrional se habría aliado con los curetes y lálagos y fundado la ciudad de Licorea; más tarde habría movido a los locrios opuncios a una segunda emigración, llevándolos a Tesalia, de donde habría expulsado las tribus pelásgicas y fundado un reino en la Ftiótide; su hijo se habría llamado Heleno; los hijos de este, Anfictión, Eolo, Doro y Jutos, y los de este último Aqueo e Ión. Se cuenta de Anfictión que fundó una liga entre los pequeños pueblos de Tesalia. Debemos dejar a la historia particular el estudio de las distintas tribus y sus vicisitudes. En general puede suponerse que las tribus y los individuos abandonaban fácilmente su país, cuando este era invadido por un número excesivo de habitantes, y que, como consecuencia, las tribus se encontraban en estado de nomadismo y de bandidaje mutuo.

Tucídides, en la introducción de su obra histórica, indica los momentos esenciales, sustanciales, de esta evolución, momentos que, sin duda, no sirven gran cosa para el estudio de los puntos especiales, pero siempre constituyen lo esencial de que lo demás depende. Tucídides confirma de un modo plausible las frecuentes emigraciones. Dice que las tribus abandonaban fácilmente su territorio, cuando eran empujadas por otras más fuertes; como no había comercio ni comunicaciones y llevaban una vida precaria, al día, cedían fácilmente. Cuando tenían un buen terreno, surgía la desigualdad de riquezas; esto daba origen a disensiones y las tribus ricas quedaban expuestas al pillaje de las demás. Tucídides añade que el Ática se vio libre de invasiones extranjeras, a causa de la esterilidad de su suelo; en cambio, muchos extranjeros se establecían entre los atenienses, de suerte que estos enviaron pronto colonias a comarcas lejanas; había siempre una tribu, en el continente, que se dedicaba a robar a las demás, y aun hoy, dice, los locrios o zolios, los etolios y los acarnanios llevan la antigua vida; también se ha conservado entre ellos la costumbre de llevar

[7] La unión de Deucalión con los telquines es, posiblemente, una confusión del oyente que tomó los apuntes en la clase de Hegel.

armas, costumbre hija del antiguo bandidaje. De los atenienses dice que fueron los primeros en deponer las armas durante la paz. Estas antiguas tribus deben estudiarse en la historia particular; al superior y hermoso espíritu griego han permanecido extrañas. Todavía en tiempo de Polibio reinaba entre ellas un estado de bandidaje y de injusticia. Las leyendas remontan hasta la época en que no se trabajaba el suelo, en que las bellotas constituían la alimentación de los habitantes y estos vivían en lucha con los animales salvajes (todavía en tiempos de Heródoto muchos leones bebían en el Nestos y en el Aqueloo y, en Acarnania, habla en tiempo de Tucídides[8] una raza de leones). Los animales domésticos y las personas, las mujeres y los niños eran objeto del robo; las personas robadas eran reducidas a la esclavitud. Grecia se hallaba en este estado de intranquilidad, de inseguridad, de bandidaje, y sus pueblos vivían en continua peregrinación.

El segundo elemento de la vida nacional entre los griegos es la *marina*. La naturaleza les convidaba a una vida anfibia; y pronto se aventuraron sobre el mar. No era la suya una existencia adscrita al terruño, como en Oriente; así como se movían libremente por tierra, así bogaban libremente sobre el agua, ni errantes como los pueblos nómadas, ni vegetando como los pueblos de las comarcas fluviales. Pronto encontramos entre ellos una activa navegación, pero que no servía tanto al comercio como al robo. Los mares estaban llenos de piratas extranjeros. Los carios y los licios se distinguían particularmente en este aspecto; y, como vemos por Homero, la piratería no era una actividad vergonzosa. Se atribuye a Minos de Creta, poderoso en el mar, el haber equipado una flota y exterminado la piratería. Tuvo Creta un importante influjo en lo político. Es Creta celebrada como el país donde primero se fijaron las relaciones entre los hombres; en ella surgió pronto el estado que encontramos más tarde en Esparta, en donde había un partido dominante y otro que estaba forzado a servirle y desempeñar los distintos trabajos. Los atenienses estuvieron una época bajo el dominio cretense. Posteriormente,

[8] Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* I, 2.

Creta fundó colonias griegas. También estaba Creta en relación con Egipto.

Las épocas posteriores demuestran que el elemento terrestre y el elemento marino no se unieron en perdurable unión. Sin embargo, los principios de la vida marítima, de la dirección al mar, y de la vida terrestre, principios que antes hemos distinguido, se nos presentan aquí muy juntos y posteriormente también unidos.

Los griegos no han permanecido alejados del mar, como los egipcios y los indios, ni tampoco olvidados de la tierra, como las ciudades fenicias, que solo constituían centros del comercio marítimo; sino que las relaciones con el mar estaban en Grecia unidas a la firme y sólida posesión de la tierra. Había tierra firme, había propiedad y derecho, pero preservadas del embotamiento de la naturaleza. Esto salta a la vista singularmente en Atenas; en tiempos de Solón surgió una discordia que puso en peligro la unidad misma de la ciudad; los *páraloi* o habitantes de la ribera y los ciudadanos, cuya vida y actividad eran terrícolas, se encontraron frente a frente. En la ciudad de Atenas se llegó a una avenencia; Atenas fue el pueblo más culto y el antagonismo no subsistió, como en otras partes, donde el principio terrestre fue el preponderante, relativamente a Atenas.

Un tercer elemento viene constituido por los *extranjeros,* a quienes se debe la formación de centros fijos. Eran inmigrantes de las naciones cultas, especialmente de las asiáticas. Se puede comparar a Grecia en este respecto con Norteamérica, adonde marchan los descontentos. Y es sabido que los comienzos de la cultura coinciden con la llegada de los extranjeros a Grecia. Los griegos han conservado agradecidos el recuerdo de este origen de la vida civil, en una conciencia que podríamos llamar mitológica: en la mitología se ha conservado el recuerdo preciso de la introducción de la agricultura por Triptolemo, a quien Demeter había instruido, así como el de la fundación del matrimonio, etc. A Prometeo, cuya patria se sitúa en el Cáucaso, se le atribuyó el haber enseñado a los hombres a encender fuego y a hacer uso del mismo. La introducción del hierro fue igualmente muy importante para los griegos. Homero solo habla del bronce. Pero Esquilo llama al

hierro el extranjero escita. También la introducción del olivo, el arte de hilar y de tejer y la cría del caballo por Poseidón, se relacionan con esto. Hasta el antiguo oráculo de Dodona se dice venir de Egipto.

La llegada de los extranjeros es más histórica que estos comienzos. Se refiere cómo los distintos Estados fueron fundados por extranjeros. Así Atenas fue fundada por Cécrope, un egipcio, cuya historia permanece envuelta en la oscuridad. Atenea y Neith han sido identificadas desde los tiempos más antiguos; sobre la Acrópolis fue Atenea representada cabalgando en un cocodrilo. La relación de Atenas con Oriente, en especial con Egipto, es un hecho indudable. La estirpe de Deucalión estaba relacionada con las distintas tribus, como ya hemos dicho antes. En esta fábula es cierto, por lo menos, el hecho de que una familia emigró del Cáucaso a Grecia. El origen de las tribus es referido a los países extranjeros. Así Pélope, el hijo de Tántalo, procede de Lidia; Tucídides dice de él que había llegado con grandes riquezas, creándose con ellas consideración y poder entre los habitantes. Los Pelópidas son conocidos como poderosos príncipes y jefes de pueblos. Pélope puso en cultivo el Peloponeso y, después de la muerte de Euristeo, sus descendientes reinaron en Argos y Micenas. También se nombra a Danaos de Egipto; Anisio, Danae y Perseo descienden de él. Danaos se estableció en Argos. De singular importancia es la llegada de Cadmos, de origen fenicio, con quien la escritura habría venido a Grecia. Heródoto dice de este que era fenicio y cita antiguas inscripciones, entonces todavía existentes, en apoyo de su afirmación. Cadmos fundó Tebas, según la leyenda. También Anfictión es citado entre los que fundaron ciudades en la Hélade; como se dijo antes, habría este establecido en las Termópilas una liga entre varios pequeños pueblos de la Hélade propiamente dicha y de la Tesalia; de esa liga habría surgido posteriormente la gran liga anfictiónica.

Vemos, pues, una colonización hecha por los pueblos que precedieron a los griegos en la cultura. Pero los griegos no se hicieron en modo alguno egipcios, ni fenicios, al modo como los norteamericanos pueden ser considerados ingleses o europeos. Los griegos dieron una forma independiente, nueva y

superior a estas resonancias ajenas, con su espíritu peculiar. Por esta razón no puede compararse esta colonización con la de los ingleses en Norteamérica. Los ingleses no se han mezclado con los indígenas, sino que los han rechazado. En cambio los colonizadores de Grecia fundieron lo autóctono con lo traído de fuera. El tiempo en que se sitúa la llegada de estos colonizadores es muy remoto y cae por los siglos XIV y XV antes de la era cristiana (J.C.) Cadmos habría fundado Tebas hacia el año 1490, fecha que coincide aproximadamente con la salida de Moisés de Egipto (1500 antes de J.C.).

2. LOS MÁS ANTIGUOS ELEMENTOS POLÍTICOS

Estas estirpes extranjeras son el origen de las *antiguas dinastías.* Los reyes no son los jefes patriarcales de una familia, de una tribu, sino seres de un origen superior, que están con sus súbditos en la relación de una casta cerrada superior con otra inferior. La relación característica no consiste, sin embargo, en que los súbditos les estén sometidos como casta, sino en que aquellos reyes se habían impuesto por su cultura superior, por su origen extranjero, por su valentía, riqueza, armas, talento y sabiduría, por su fama; en suma, por condiciones que pueden considerarse como el predominio humano de unos individuos sobre otros, cualidades que no están destinadas a ser siempre algo privativo, sino que pueden ser adquiridas también por otros. Los reyes pertenecen a estirpes de héroes que tienen un origen divino; pero no son representados como dotados de una cualidad superior, al modo de los brahmanes.

Solo ahora aparece una situación política algo más clara. A la par que estos centros de individualidad, de heroísmo, se formaron centros de defensa contra el bandidaje y se construyen fortificaciones en lugares elevados. Vemos surgir los castillos, primeros monumentos de la arquitectura griega. Los muros de que estos viejos castillos se componían y de los cuales aún existen muchos, eran llamados en la Argólida ciclópeos; en los tiempos modernos han sido buscados y descubiertos, ya que su solidez los hace indestructibles. Estos muros están construidos, en parte, de bloques irregulares, cuyos espacios intermedios se

rellenaban de piedras pequeñas y en parte de grandes bloques cuidadosamente encajados unos en otros. Muros semejantes son los de Tirinto y de Micenas. Actualmente puede reconocerse aún la Puerta de los Leones, de Micenas, en el Tesoro de Atreo, conforme a la descripción de Pausanias[9]. De Preto, rey de Argos, se dice que había traído de Licia a los cíclopes, constructores de estos muros. Se supone, sin embargo, que fueron levantados por los antiguos pelasgos. Lo singular es que la investigación ha descubierto esta forma de muros también en otras partes, como Creta, Cerigo, Melos, Esmirna, Italia, Cerdeña y hasta en España. La mayoría de los príncipes de la edad heroica establecieron sus moradas en los recintos protegidos por estos muros. Son particularmente notables los tesoros edificados por ellos, como el tesoro de Minias en Orcomene y el de Atreo en Micenas.

Estos castillos fueron los centros de pequeños Estados daban una mayor seguridad a la agricultura y protegían el tráfico contra los bandoleros. Mas, como refiere Tucídides[10], no fueron construidos a la orilla del mar, sino algo alejados de este, por temor a los piratas. Pero ya estuviesen los centros de la cultura, en Grecia, situados tierra adentro o a la orilla del mar, eran completamente distintos de los centros de los países anteriores, centros que o carecían de toda relación con el mar, o no tenían más vida que la marítima, como sucedía en Fenicia, que no tuvo ocasión de establecerse tierra adentro, o en Cartago y Mileto, que enviaron sesenta o setenta colonias al extranjero, sin extenderse por la tierra. En Grecia, por el contrario, los pueblos tienen una base en la tierra, sin por ello cerrarse el camino del mar.

Observamos aquí los comienzos de la técnica en el trabajo de —los objetos naturales—. El hombre entabla una relación práctica con la naturaleza exterior, porque tiene necesidades; todavía no eleva la naturaleza a signo del hombre, pero la transforma y la somete. Ahora bien, el hombre procede a esta obra por mediación de otras cosas. Los objetos naturales con que

[9] Pausanias, *Descripción de Grecia* II, 4, 5,16.
[10] Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* I, 7.

tiene que tratar son independientes, rudos, duros, ofrecen resistencia; para adaptarlos a su servicio hace el hombre intervenir otras cosas naturales, emplea las cosas naturales contra los cosas naturales, a la vez que ahorra, protege y no expone su cuerpo al desgaste. El hombre halla en la naturaleza instrumentos de la más varia índole; los cuales le hacen honor. La astucia de la razón, que opone la naturaleza a la naturaleza, consiste en que la exterioridad grosera no arrolle al hombre. Estas invenciones humanas pertenecen al espíritu; y así un instrumento inventado por un hombre es superior a una cosa natural, porque es un producto espiritual. Estos instrumentos, destinados en primer término a la práctica, han sido sumamente apreciados por los griegos; y principalmente en Homero existe el rasgo de que los personajes se regocijan de haberse procurado útiles de muy varia índole, de manera que lo que el uso ha convertido para nosotros en algo indiferente era entonces altamente estimado, gozándose el hombre en sus invenciones. Las costumbres son todavía muy sencillas; los príncipes se preparan la comida y Ulises se labra él mismo una cama con una higuera. Se refiere en detalle cómo fue fabricado el cetro de Agamenón; se hace mención de las puertas que giran sobre sus goznes, de las armaduras, de los trípodes y otros utensilios, así como de su uso. Se advierte en todo esto el sentimiento de que se trata de productos espirituales. En la memoria agradecida de los griegos se han conservado, como hemos visto, la mayoría de las artes que les llegaron de fuera, como también de aquellas que fueron descubiertas por ellos mismos. Los griegos han llenado de adornos los orígenes de la cultura, venerándolos como dones divinos; atribuyen el uso del fuego a Prometeo, la cría del caballo a Poseidón y el cultivo del olivo y la invención del arte de tejer a Palas, rindiendo así el honor supremo a la inventiva humana, que sojuzga las cosas naturales y se las apropia para su uso.

Por lo que toca a la *situación política* propiamente, ya hemos indicado cómo la primera consolidación de una convivencia parte de aquellas dinastías. La relación de los príncipes con sus súbditos y entre sí nos es conocida principalmente por Homero. Era una relación de confianza; pero todavía más de temor. El derecho de reinar descansaba en parte en el naci-

miento, pero principalmente en la superioridad personal. La autoridad no era estable ni estaba fundada por sí misma, sino que tenía por condición esencial el valor, la resolución, la inteligencia. Los príncipes no son unos opresores; pero tampoco llegan al poder por la necesidad de leyes fijas, sino que la relación entre el rey y el súbdito es muy laxa y el súbdito siente lo que se llama interés por el rey. Esto lo vemos también en las tragedias, donde los héroes son en cierto modo independientes y tienen su propio derecho. Solo existe una muy libre relación personal, fundada en la general necesidad de llevarse bien y de obedecer al señor sin envidia ni mala voluntad. Los reyes pertenecientes a estas estirpes de héroes tienen el hábito de mandar; son los que ordenan. La necesidad de orden es la que los eleva por encima de los demás. Esta situación no es en modo alguno equiparable a las posteriores de una constitución monárquica. El príncipe tiene la autoridad personal que puede adquirir y conservar; pero como esta superioridad es tan solo la superioridad individual del héroe, fundada en su mérito personal, no dura mucho. Homero cuenta como Aquiles en el Hades pregunta a Ulises por su padre, a quien cree que ya no respetarán, por haber envejecido. Como Telémaco era joven y aún no tenía el valor ni la prudencia suficientes para defender su herencia, vemos que los príncipes vecinos se apoderan por la fuerza de su patrimonio y no solo no respetan su linaje, sino tampoco su propiedad. En la *Ilíada* vemos un rey de reyes, el jefe de toda la expedición, a quien los demás reyes y jefes rodean, formando un consejo colectivo, en el que cada cual hace valer su personalidad. Estos consejeros no se limitan a votar, sino que cada uno defiende su opinión; el príncipe se rige por ellas o decide con arreglo a su voluntad. No cabe hablar, por tanto, de un poder ilimitado. El rey es respetado; pero necesita gobernar de forma que se haga grato a los demás. Se permite una violencia contra Aquiles, pero este entonces se separa de la unión bélica. Muy floja es, pues, la relación de los príncipes con su caudillo; es una aristocracia como la que hemos observado en los principados septentrionales de la India.

Igualmente laxa es la relación de cada príncipe con la masa del pueblo. En el pueblo hay también personas más pruden-

tes, más autorizadas, más valerosas, más diestras en las armas que los demás. Estas personas quieren también ser oídas; y se pide su consentimiento y concurso para las empresas colectivas. Los pueblos no pelean como mercenarios del príncipe en sus batallas; ni son empujados a modo de rebaño estúpido y servil, como una casta india. Tampoco luchan por su propia causa, sino como testigos de las hazañas y de la gloria de sus príncipes, dispuestos a realzar ambas mediante la propia fuerza y a defender al príncipe, si llega a necesitarlo. Los caudillos, subidos en sus carros, llevan tras de sí la infantería, la cual, a la inversa de lo que entre nosotros sucede, deja pelear a los príncipes, y solo cuando el caudillo sucumbe corre en su auxilio, luchando para no permitir que recaiga sobre ella la vergüenza de que el cadáver o las armas de su general sean botín del enemigo. La relación es, por tanto, muy libre; la guerra no es cosa del pueblo. Pero tampoco existe desarmonía entre el pueblo y los príncipes. Sin embargo, en el campamento griego es Tersites una eterna, inmortal figura, que siempre retorna; es el hombre maldiciente, que vitupera a los reyes; es el mezquino y jorobado, castigado por el bastón de Ulises; es el befado por los demás, el agitador demagógico, cuya terquedad e insolencia son pronto vencidas. Tersites vierte lágrimas y se retira temoroso.

Homero describe las relaciones entre los hombres exactamente lo mismo que las del Olimpo. Zeus es el jefe y los demás dioses le temen; pero también disputan con él. Cada uno tiene su propia voluntad; Zeus los respeta y ellos a Zeus. Habitualmente hace Zeus lo que los dioses quieren. A veces alborota, reprendiéndoles y amenazándoles; y entonces ellos le dejan hacer su voluntad o se retiran enojados. Pero nunca llevan las cosas al extremo; creen que es necesario entenderse y finalmente Zeus obra de tal suerte que, concediendo al uno esto y al otro aquello, todos quedan contentos. En el mundo terrestre lo mismo que en el olímpico es, pues, flojo el lazo de unidad. La realeza importa poco a los pueblos y cuando el acuerdo entre estos se convierte en hábito, el rey ya no significa gran cosa. En la guerra el más valiente es el mejor general; el mejor en los sacrificios y en la legislación es el más sabio. Estos reyes no pueden compararse aún con

los monarcas. La necesidad de la monarquía siéntese tan solo en una sociedad ya madura. La evolución de la sociedad no ha llegado todavía al punto en que la sucesión hereditaria de los príncipes resulta necesaria. Importa infinitamente comprender esta diferencia. Esa unión bajo un jefe, sin verdaderas leyes y donde solo la resolución, el valor, dan preferencia, descubre justamente la falta de madurez de esta cultura; el acaso y la arbitrariedad rigen en este mundo de héroes y dominadores. La pasión de Aquiles logra imponerse. También se imponen las pasiones de los príncipes contra los súbditos.

Esta realeza hubo de desaparecer pronto con la mayor cultura. En Grecia se hizo superflua por sí misma, cuando terminó de realizar lo que tenía que realizar. Las antiguas dinastías perecen; y es lo peculiar que desaparecen sin lucha y sin odio. Las unas se han extinguido de un modo natural. Estas antiguas familias de origen extranjero decaen, se confunden con el otro pueblo; así la hija de Clístenes de Sicione marchó con sus tesoros a Atenas y desposó allí al ciudadano Megacles. Muchas antiguas familias, por ejemplo la de Platón, tienen este origen. La descendencia de Cécrope vivía en Atenas en tiempos muy posteriores. Con más frecuencia aun estas dinastías han sucumbido por destrucción mutua o han decaído por la abominación de sus propios individuos. Pero es peculiar el hecho de que estos cambios se limiten a las dinastías y que los pueblos no tomen parte alguna ni en el destino ni en las acciones de estas estirpes. En Roma los reyes fueron expulsados; en Grecia, su recuerdo permaneció siempre honrado. Las dinastías quedaron en Grecia aisladas y se abandonaron a todas las pasiones; por eso sucumbieron. Las violencias y otras causas externas las derrocaron. Sin embargo, en ningún estado griego se advierte odio contra las dinastías. Los miembros de las casas reales son expulsados violentamente por los pueblos, que dejan a las familias de los antiguos soberanos en el tranquilo goce de su fortuna, señal de que la democracia subsiguiente no era considerada como algo absolutamente distinto. ¡Cuánto contrastan con esto las historias de otros tiempos!

La historia nos refiere una multitud de abominaciones y de crímenes cometidos por estas estirpes regias. La forma prin-

cipal de su ruina consiste, como queda dicho, en su aniquilación por estas abominaciones. Hay aquí, por tanto, cierta analogía con las antiguas dinastías francas. Las pasiones y la arbitrariedad estallan indómitas. Pero las circunstancias son aquí más sencillas. Todavía no hay una legalidad que se imponga como *éthos*; todavía no hay intimidad de la conciencia, no hay ley ni iglesia a quien temer. Lo que sostiene al rey es el azar del carácter individual; el rey se encuentra en un punto en donde puede entregarse al apasionamiento y a la arbitrariedad. Los pueblos permanecen entonces totalmente fuera del interés. Lo que los reyes hacen, lo hacen para sí; no existe propiamente relación ética alguna entre los reyes y los pueblos. Así sucede también en la tragedia; el pueblo constituye el coro, representa un papel pasivo, deja que los héroes lo hagan todo, sin intervenir, de suerte que estos no tienen ningún derecho común con sus pueblos. Los héroes ejecutan las hazañas y cargan con la culpa; el pueblo se limita a apelar a los dioses. Vemos al pueblo participar en el sentimiento, pero no en la acción. No existe ningún poder que juzgue a estos individuos; ni exteriormente en las leyes, ni interiormente en la conciencia. Sus pasiones obran destructoras; mas solo para ellos, no para el pueblo. El pueblo aparece separado de las estirpes regias y estas son consideradas como algo extranjero, como algo superior, que lucha y padece en sí mismo sus destinos. Esta es la razón de que semejantes individualidades puedan ser principal objeto del arte, señaladamente del arte dramático; son individualidades completamente extraordinarias, que quieren y resuelven autonómicamente, por sí, y soportan su destino de manera individual; no obran de un modo universal, sino como individuos y, aun las adversidades que les suceden, son acciones absolutas de individuos, como tales. No se guían por leyes universales, verdaderas para todo ciudadano; sus actos y su caída son individuales. Históricamente estas estirpes se han hecho meritorias por haber congregado en puntos fijos la vida de robo y vagabundaje (Teseo); pero hecho esto, se perdieron. Mas los griegos han tributado siempre honor a las estirpes regias de los tiempos primitivos.

Sorprende que haya habido tal multitud de soberanías independientes. Esto tiene su fundamento en la ya indicada diver-

sidad e inquietud de los pueblos. En las circunstancias de que nos ocupamos, no existe un poder despótico que pudiera realizar por sí la unión, como en Asia. Aquí el individuo, como tal, no carece de derechos; ni tampoco existe el otro principio de un fin abstracto, capaz de subyugar a los individuos. Grecia solo ha estado unida una vez, en la *expedición contra Troya*. Pero incluso en esta guerra los arcananios no acudieron. Hubo, pues, en estas circunstancias y en esta situación, algo sorprendente y grande en el hecho de que Grecia entera se uniese para una empresa nacional. Inició una más íntima relación con Asia, relación que fue fecunda en consecuencias para los griegos. (El viaje de Jasón a la Cólquida, del cual los poetas hacen igualmente mención y que precedió a esta empresa, fue, comparado con ella, un caso aislado). Se señala como causa ocasional de esta empresa colectiva el hecho de que el hijo de un príncipe asiático violase las leyes de la hospitalidad, robando a la mujer de su huésped. Agamenón, con su poder y su renombre, reúne a los príncipes de Grecia; Tucídides atribuya esta autoridad de Agamenón, no solo a su dominio hereditario, sino también a su poder marítimo, que superaba mucho al de los demás. Sin embargo parece que la unión se realizó sin violencia externa y que todos se encontraron juntos por simple determinación personal. Los helenos llegaron a formar un conjunto tal como nunca luego lograron reunirlo. El resultado de sus esfuerzos fue la toma y destrucción de Troya, aunque no tenían el propósito de apoderarse para siempre de ella. No se produjo, pues, como resultado externo, un establecimiento en aquellos parajes, como tampoco la unión de la nación para esta empresa aislada se convirtió en una unión política permanente. La guerra fue estéril para la formación de un conjunto político; la unión resultó efímera. Del mismo modo las cruzadas fueron emprendidas por la cristiandad como un todo unido para un fin; pero este conjunto solo estuvo unido una vez, para la conquista del Santo Sepulcro, y esta unión no produjo la formación de un todo de mayor base, sino que los reinos cristianos se separaron después de logrado —o más bien fracasado— su propósito, y volvieron a aislarse una vez que hubo transcurrido este momento de unión. La unidad que se produjo fue la unidad

de la cultura. Las cruzadas son la guerra de Troya de la cristiandad que despertaba; son la lucha contra la claridad simple e igual a sí misma del mahometismo.

En esta empresa, que Grecia llevó a cabo como un todo, el poeta ha ofrecido a la representación del pueblo griego una eterna imagen de su juventud y de sus virtudes, una imagen de su cultura, tomada de la realidad y vestida por la fantasía en la representación. Esta imagen de hermoso heroísmo humano ha sido luego el modelo que ha presidido a todo el desarrollo y cultura de la Grecia.

Los griegos no llegaron nunca después a una unidad política, como queda dicho. En las guerras contra los persas no estuvieron unidos. La unión por medio de los anfictiones fue siempre algo ineficaz, que existió más que en la realidad en la representación. Los Estados no se hallaban protegidos por prescripciones federativas; una unión efectiva mediante tratados no llegó nunca a darse. Lo único que ha sostenido a este pueblo ha sido la representación honorífica. Los lacedemonios llevaron a cabo la obra impía de subyugar y hacer esclavo a un pueblo libre, los mesenios; y hasta siglos después no acabó Epaminondas con esta impiedad. Igualmente los lacedemonios, en la toma de Platea, mataron a todos los ciudadanos, uno por uno. En la decadencia de la antigua Grecia, es cuando Alejandro de Macedonia, el segundo joven griego, reúne a los griegos; y esto lo hacía Alejandro que era tanto un griego como un no griego.

Antes y durante la guerra de Troya tenemos una multitud de hechos a veces contradictorios y lindando con lo mitológico. Esta época termina con la conquista del Peloponeso por los Heráclidas. Esta expedición de los Heráclidas fue la última emigración, después de la cual surgió en Grecia un estado de tranquilidad, al que la fundación de puntos fijos hubo de preceder necesariamente. Una gran oscuridad, que dura varios siglos, sobreviene con esta época. La historia se torna tan pobre durante los siglos siguientes, como variados han sido hasta aquí los acontecimientos. Es una época turbia, oscurecida además por la llamada alta critica moderna, que arroja por la borda todo lo que los mismos griegos creían. Pero ¿no es de suponer que Heródoto y Tucídides estaban

mejor informados que los novísimos críticos? Lo que podemos afirmar es que muchos de aquellos puntos fijos formaron distintas colectividades; estas colectividades vivían para sí, sin relaciones exteriores y por eso pocos acontecimientos, en que participasen varias, ocurrieron en este espacio de tiempo. Tucídides refiere que sucedieron pocas cosas de interés general: una guerra entre Calcis y Eretria —ambas tenían colonias— en la cual tomaron parte varios pueblos; pero se sabe muy poco de sus consecuencias. Tucídides indica además que en este período las ciudades vivían para sí, existían aisladamente y sostenían pequeñas guerras con los lugares vecinos. Encontramos solo alianzas muy reducidas. Aparte de esto, Tucídides refiere que las ciudades prosperaron y florecieron, especialmente por el comercio, y adquirieron poder y riquezas y se hicieron bastante fuertes para poder fundar colonias, cuando los ciudadanos no cabían ya dentro de sus límites. De igual modo vemos en la Edad Media a las ciudades de Italia, que vivían en continuas luchas intestinas y exteriores, llegar a un alto florecimiento. Las guerras eran sin duda hostilidades muy superficiales. Una guerra como la que los espartanos hicieron a los mesenios, guerra que terminó, como queda dicho, con la subyugación y esclavitud de un pueblo entero, es sin duda un acontecimiento señalado e importante por sí; pero solo concierne a la relación entre dos puntos aislados.

Las ciudades tenían también disensiones intestinas; el envío de tantas colonias en todas las direcciones se explica frecuentemente por estas disensiones, pero revela a la vez el crecimiento de las ciudades. Según dice Tucídides, los atenienses enviaron colonias al Asia (Jonia y una multitud de islas), los peloponesios a Italia y Sicilia. Las ciudades allí creadas establecieron a su vez colonias, como, por ejemplo, Mileto, que fundó muchas ciudades en la Propóntide y en el mar Negro. Este envío de colonias, especialmente en el lapso de tiempo que va desde la guerra de Troya hasta Ciro, es un fenómeno peculiar, que puede explicarse del modo siguiente. En las distintas ciudades el pueblo tenía el poder, puesto que decidía en última instancia los asuntos del Estado. La población y el desarrollo de la ciudad aumentaron mucho con la

larga paz; la primera consecuencia de esto fue la acumulación de una gran riqueza, con la cual va siempre unida la aparición de una gran necesidad y pobreza. Se dice que hubo carestía de tierras y dificultades para alimentar a tantos habitantes. Cuando la actividad de los habitantes para asegurar su subsistencia, se limita a la agricultura y no existe aún la industria, la población alcanza pronto el límite máximo. Así sucedió en las ciudades de Grecia. No había industria, en nuestro sentido, y los campos estuvieron pronto ocupados. Pero una parte de la clase pobre no consintió en reducirse a una vida mísera, pues todos se sentían ciudadanos libres. El único recurso era, pues, la colonización; los menesterosos de la madre patria podían buscar en otro país un suelo libre y vivir de la agricultura como ciudadanos libres. También circunstancias accidentales, como facciones y malas cosechas, pudieron ocasionar colonizaciones. La colonización fue, por consiguiente, un medio de conservar en cierto modo la igualdad entre los ciudadanos; pero este medio solo es un paliativo, pues la desigualdad primitiva, fundada en la diferencia de fortuna, reaparece en seguida. Las antiguas pasiones resurgieron con nuevo poder y la riqueza pronto fue utilizada para la dominación; así se encumbraron los *tiranos* en las ciudades de Grecia. Tucídides dice: «Cuando la riqueza aumentó en Grecia, surgieron tiranos en las ciudades y los griegos se entregaron afanosamente a la navegación». Los tiranos aparecen en las ciudades por el tiempo en que Ciro fundaba la monarquía persa y sometía a su dominio a los griegos del Asia Menor. La verdadera historia y el interés de Grecia empiezan por este tiempo. Ahora es cuando vernos a los Estados en su determinación particular.

3. LOS COMIENZOS DE LA VIDA ESPIRITUAL

a) Las bases de la cultura. El brote, el desarrollo y la autodeterminación del espíritu griego, que surge como un espíritu culto, como un espíritu que ha logrado una forma fija, tienen lugar en este período de Grecia, durante el cual reina en conjunto la oscuridad, porque sucedieron pocas cosas dignas de la historia. El peculiar espíritu griego, en su forma determinada, aparece al término de este tiempo, en el cual las distintas partes del país y del pueblo se desarrollan interiormente, aisladamente.

Los griegos han estado unidos como un solo pueblo en su cultura. Ellos mismos se distinguían de los demás por la cultura; a los demás daban el nombre de bárbaros. En el arte y la ciencia griega nos sentimos nosotros como en nuestra propia patria y encontramos deleite. Aquí empieza el nexo consciente en la cadena de la tradición.

Lo que nosotros mismos hemos recibido empezó por ser para nosotros también algo heterogéneo. Al apropiárnoslo y refundirlo hemos formado algo nuevo. La cultura griega tiene también una base anterior culta, sobre la cual este pueblo se educa; pero transformándola a la vez. Históricamente se ha dicho que los griegos han producido por sí solos la cultura y determinado todo su progreso. Sin embargo, ellos mismos han guardado agradecidos el recuerdo de los primeros tramos de la cultura natural; por ejemplo, han celebrado en el mito la introducción de la agricultura y del matrimonio; y atribuían a Prometeo la preparación del fuego. Toda la situación histórica indica que muchas artes, habilidades técnicas y otros factores determinantes de su cultura, les llegaron por mar. El Este de Grecia era especialmente culto; menos lo era el Oeste, muchas de cuyas partes, como Acarnania y Etolia, permanecieron rudas y salvajes; y el Epiro fue completamente inculto. La liga etolia, que era una liga de injusticia, se forma en la época romana. Los rudos albaneses existen todavía. El Peloponeso occidental, la Élide, es el momento abstracto de la cultura, donde los juegos y sacrificios tienen lugar.

El arte bello constituye el centro de la cultura griega. Los griegos no lo han recibido ni por conquista activa, como los romanos, ni por conquista pasiva, como los galos. Nosotros, los alemanes, hemos adquirido el arte de este ultimo modo; pero, además, lo hemos aprendido expresamente. Tampoco esto puede aplicarse a los griegos. Se ofrece una serie consecuente, sin solución de continuidad; y no es posible encontrar lo propia y específicamente griego en ninguna parte. Por otro lado, el progreso pudo reducirse a lo mecánico e intelectual, quedando intactos sus orígenes, incluso en la

ciencia intelectual, por ejemplo, la talla de las piedras, la geometría. Lo espiritual, por el contrario, progresa por sí mismo, recorre estadios independientes; y así la cultura griega tiene no solo su supuesto, sino también su propio principio espiritual.

Otra base de la cultura griega es el *estado de paz*, establecido por los reyes y por los héroes. El elemento hostil, que fue necesario vencer, era, sobre todo, la piratería por mar y por tierra. Hemos visto cómo, según Tucídides, el estado de paz fue establecido en el mar por Minos, mientras que en tierra no quedó instaurado hasta más tarde. Los locrios, por ejemplo, siguieron cometiendo durante mucho tiempo sus actos de bandidaje. Un aspecto principal de la hostilidad entre los pueblos incultos estuvo ausente desde el principio: el de la guerra de venganza entre distintas tribus. Las guerras de conquista solo surgieron posteriormente, una vez que estuvieron formados los Estados fijos. Pero como los griegos no estaban separados naturalmente en tribus, sino que habían surgido de una mezcla de pueblos, las guerras de raza no existían en Grecia. No había ningún lazo patriarcal de familia que pudiese ahorrar al hombre el trabajo de perfeccionarse a sí mismo. Pues en la familia, el hombre tiene valor en su origen mismo, mas no por sí, sino por la familia. Grecia es comparable con Norteamérica en que, por su proximidad a las grandes muchedumbres del Asia, se vio cruzada por los elementos de esta y en contacto y mezcla con ellos. Las tribus en estado de naturaleza quedaron aisladas más al Oeste. En la Grecia propiamente dicha, la *sociedad* fue lo esencial, lo más respetado, y estaba en ella desde su nacimiento. Lo propio de esta clase de vida aparecía, por tanto, como algo individual, independiente. Además de estos elementos había otros muchos estímulos procedentes del extranjero, de Egipto, del Asia Menor, de Creta. Las antiguas emigraciones de los propios griegos produjeron igualmente muchos fermentos naturales, puramente espirituales, que habían de favorecer el desarrollo de la cultura al sobrevenir luego la tranquilidad interior. Los atenienses son los primeros que dejan de llevar armas en tiempo de paz; y revelan con ello, a diferencia de los bárbaros, la cultura más antigua.

b) Los comienzos del arte. En este estado de paz vemos despuntar el infinito impulso de los individuos a revelarse, a descubrir lo que cada uno es capaz de hacer, a gozarse en lo que por ello vale para los demás. Son los comienzos del arte bello. El goce sensible ya no es la base de la paz; la superstición, la estupidez, la dependencia respecto de la naturaleza no manda ya en estos hombres. Están harto excitados, harto orientados hacia su individualidad, para adorar pura y simplemente la naturaleza, tal como se presenta en su poder y bondad. Después que la vida del bandolerismo hubo cesado y la seguridad y el ocio quedaron garantizados en una naturaleza liberal, el estado de paz despertó en ellos el sentimiento de sí mismos, con el deseo de honrarse. Esto se revela, como queda dicho, pronto, por eso no los vemos subyugados por la superstición, pero tampoco vanos. La vanidad no surge hasta más tarde, cuando lo sustancial se ha separado de la individualidad. La necesidad, no solo de recrearse, sino de exhibirse, y, por este medio, principalmente de hacerse valer y gozarse en sí mismos, constituye el rasgo capital y el principal asunto de los griegos. Libre como el pájaro que canta en el aire, el hombre exterioriza aquí lo que yace en el fondo de su fresca naturaleza humana, para patentizarse a sí mismo en esta exteriorización y conquistar el reconocimiento ajeno. Este impulso a manifestarse, frente al rudo sentimiento de sí mismo, es el que se desarrolla en el arte bello. El arte empieza con el primer trabajo desinteresado. Debe considerarse, pues, por este lado, como origen subjetivo del arte, el hecho de que el individuo haga de sí mismo otra cosa y revele de esta manera a los demás que el carácter de la universalidad está impreso en él. La naturaleza exterior no existe solamente para satisfacer la necesidad sensible como tal, sino que el hombre la usa también para su adorno. Los bárbaros también quieren exhibirse, pero se limitan a ataviarse y adornarse. Se contentan con el adorno exterior, que es accesorio. Por un lado quieren que su cuerpo aparezca más hermoso gracias al adorno, y por otra parte el adorno no ha de ser nada para sí, sino para los demás. El sentido del adorno consiste en ser signo de riqueza; debe llamar, dirigir la atención sobre el hombre y mostrar que este ha hecho algo de sí mismo, ha añadido algo a su cuer-

po. El adorno no tiene, pues, otro destino que el de ser adorno de otra cosa; y esta otra cosa es el cuerpo humano, en el cual el hombre se encuentra inmediatamente y al que ha de transformar, como transforma todo lo natural. Entre los griegos vemos muy pronto este interés por el adorno; pero los griegos tienen demasiada individualidad para reducirse al adorno exterior. Tienen desde muy pronto el sentimiento de sí mismos y han de manifestar lo que son por sí mismos y conseguir que esto que son sea reconocido por los demás. La dependencia de la naturaleza queda descartada. Pero hay algo natural que el hombre puede usar para manifestarse y que se encuentra en su proximidad inmediata. Este algo, muy apropiado para ser signo de su destreza, voluntad, fuerza y energía, es su propio cuerpo. El hombre posee su cuerpo inmediatamente y se encuentra en él de un modo natural, sin haber hecho nada por ello. El primer interés del espíritu consiste, por tanto, en transformar el cuerpo en un órgano cabal de la voluntad; los miembros deben dejar paso a la voluntad, de tal suerte que hagan inmediatamente lo que la voluntad quiere, como órganos cabales del espíritu. Las habilidades de esta índole pueden ser también medios para otros fines, pero cabe prescindir de las necesidades y demás fines, apremios y dependencias y convertir la *habilidad* misma en un fin, y entonces esta habilidad es perseguida por sí misma. Y ella por sí no es más que la energía de la voluntad, que ha elaborado la inmediata corporalidad, de tal suerte que esta es ahora apta para presentar y expresar la voluntad, lo espiritual; y así es como el hombre se representa a sí mismo como obra de arte.

El comienzo consiste, por tanto, en que el griego hace del propio cuerpo algo, lo educa en la libre movilidad. Esto es lo más antiguo que vemos. El Paladión de Troya todavía no es en Homero una obra del arte plástico. Homero hace una brillante y deliciosa pintura de los juegos que Aquiles organiza en los funerales de su caro amigo Patroclo; pero en todos los poemas homéricos no se encuentra ninguna alusión a estatuas de los dioses. No se mencionan muchos templos; el tesoro de Apolo en Delfos, el templo de Palas en Atenas, el de Poseidón en Egas y el santuario de Dodona son los nombrados; pero no se habla expresamente de imágenes de los

dioses. Los sacrificios son tributados a la divinidad —que permanece invisible— en altares a cielo descubierto. Así sucede no solo en la *Ilíada*, sino también en la *Odisea*. Néstor sacrifica a Poseidón a orillas del mar; no se habla de ningún templo y los asientos para los presentes se encuentran al lado de las habitaciones. El hecho capital es, por tanto, que los griegos cultivaron la belleza de la propia figura, antes de crear bellas estatuas. Sus primeras obras de arte fueron seres humanos que cultivaron la hermosura y destreza de sus cuerpos.

Por esto les vemos practicar los *juegos* desde muy pronto. Hemos hablado ya de los juegos fúnebres en honor de Patroclo. Pero durante el viaje de los Argonautas tienen lugar en la isla de Lemnos los juegos que Hipsipila organiza por los funerales de su padre. Vemos las más distintas formas de ejercitar y perfeccionar el cuerpo. Los juegos consisten, según Homero, en la carrera, la lucha, el pugilato, la carrera de carros, el lanzamiento del disco y el tiro con el arco. A estos ejercicios se añaden el canto y la danza, que sirven meramente al fin del regocijo, sin relación alguna con las solemnidades del culto divino. Sirven tan solo para exhibir la figura y la habilidad; están destinados a la exteriorización y goce de una alegría sociable y serena. Hefaistos ha representado sobre el escudo de Aquiles, entre otras cosas, a unos hermosos mancebos y doncellas que se mueven con dóciles pies, tan rápidos como el disco del alfarero. La muchedumbre se agolpa en torno, gozándose en el espectáculo; el divino cantor acompaña el canto con el arpa y dos danzarines giran en el centro del corro.

Más tarde el canto se hace independiente, se fabrica instrumentos que le acompañan y exige entonces un contenido creado por la representación. Con esto la representación se convierte en algo que exige ser expuesto, expresado, lo mismo que los hombres empezaron por exhibir sus hermosas habilidades. Pero de esto se hablará más adelante. Aquí solo deben ocuparnos los comienzos elementales del espíritu griego en su determinación inmediata.

c) *Las bases de la religión. La relación con la naturaleza.* El hecho de que la naturaleza, con la cual la peculiar esencia del espíritu griego está en relación, se presente como una natu-

raleza aislada, desmenuzada, que no sujeta ni oprime al hombre con poder uniforme y monstruoso, es de importancia para los comienzos de la cultura griega. Esta naturaleza no posee una unidad característica, sino que es heterogénea y no puede ejercer ningún influjo decisivo. Si pues por una parte vemos a los griegos, en todas sus determinaciones, agitados, inquietos, dispersos y dependientes de los azares del mundo exterior, los vemos, por otra parte percibir espiritualmente los fenómenos naturales, apropiárselos y conducirse con energía frente a ellos. Vemos a los griegos separados y divididos, reducidos y atenidos al espíritu interno y al valor personal, ocupados exclusivamente en aventuras y en triunfar de azares, percibiendo espiritualmente lo exterior, apropiándoselo y conduciéndose con valor y energía frente a ello. Este es un elemento inmediato de su cultura y de su religión. Si recorremos sus representaciones religiosas descubrimos que tienen por base objetos naturales; pero no en masa, sino aislados. La Diana de Éfeso (esto es, la naturaleza como madre universal), la Cibeles y Astarté de Siria son representaciones universales que han permanecido asiáticas, sin pasar a Grecia. Este país es de muy variada estructura y sus hombres están en viva relación con el mar. Hemos visto también que no existe la unidad de las generaciones familiares, la unidad patriarcal, sino que en todas partes las familias están sueltas, de forma que los hombres quedan atenidos a sus escasas fuerzas humanas. La situación general que surge de aquí consiste en que a los griegos se les ofrece un cuadro exterior variadísimo, que ellos perciben en forma espiritual; ante este cuadro, el espíritu griego se manifiesta con la mayor energía.

Por un lado, el hombre se considera como un mero observador de la naturaleza, que es para él algo verdadero; mas por otro lado, se eleva frente al mundo como un ser de apetitos, y los apetitos estallan en él como sujeto. Mas ni la primera ni la segunda actitud frente a la naturaleza pueden satisfacerle. Solo volviendo sobre sí mismo encuentra la humanidad; y ese adentrarse en sí mismo implica el elevarse sobre lo sensible y sobre los apetitos. El griego ha llegado a esta humanidad mediante el nexo y la eterna resolución del concepto, al cual preceden otras relaciones que hemos

visto. Lleno de presentimientos se encara el griego con la naturaleza y le dirige la palabra, no como a algo extraño, sino como a algo que tiene relación con él. Podemos resumir esta relación en la palabra *admiración*. Así como Aristóteles dice que la filosofía tiene en la admiración su origen, así también el espíritu griego ha tenido su origen en la admiración. Pero esta admiración no debe tomarse en el sentido de la sorpresa ante el espectáculo de algo que, comparado con el curso ordinario, sólito y natural (que se supone fijo y válido) resultaría insólito, extraordinario y disconforme con la regla. No hay que representarse aquí todavía la concepción intelectual de un curso regular de la naturaleza, sino que el espíritu griego se admira ante el curso natural de la naturaleza, considerada no como ingente masa en la que él mismo se encuentra, sino como un objeto que es, en primer término, extraño al espíritu, algo no espiritual, pero que a la vez inspira confianza y la general creencia de que contiene algo benévolo para el hombre, algo respecto de lo cual puede el hombre conducirse afirmativamente.

Podemos considerar la admiración y el presentimiento como las simples categorías fundamentales. Pero los griegos no se detuvieron en el presentimiento, como hoy es frecuente hacerlo, como si el presentimiento fuese la suprema voluntad, la actitud más conveniente ante lo supremo; sino que, como hombres libres, pasaron del presentimiento a la conciencia, se preguntaron y se dijeron qué es eso interior por lo cual el presentimiento pregunta, y lo sacaron a la conciencia. El presentimiento no llega a la conciencia, a lo objetivo, sino solo a una esencia que, aunque contenida en lo objetivo, permanece interior y encubierta. Los griegos, por el contrario, llegaron a la conciencia de lo que está contenido en el presentimiento; transformaron la oscura aprehensión en representación determinada. A esta relación podemos llamarla relación mediata y mediadora con la naturaleza, relación que no permanece en el presentimiento, en la sumersión, en la vida dentro de la fuerza inmediata de la naturaleza y sus potencias, sino que sale de ellas, de suerte que lo natural, con que el sujeto tiene esta relación, es ese mismo elemento contingente, desmenuzado, impropio, inesencial,

que el sujeto no deja libre, sino sobre el cual se lanza en seguida, al retroceder frente a la masa, y de tal suerte, que lo que es y vale como realidad, queda mediatizado por el espíritu, ha de pasar por el espíritu, habiendo el espíritu de buscar, de hallar, de producir en sí la determinación de esa realidad. La relación mediadora consiste en que lo natural solo es tal para el hombre cuando el hombre se ha hecho a sí mismo espiritual, saliendo de lo natural, que le sirve de estímulo. Así es como nosotros concebimos, determinamos abstractamente el espíritu griego en sus comienzos. Este comienzo espiritual no debe tomarse simplemente como una explicación que hacemos, como un comienzo filosófico, sino que la modalidad de este comienzo existe expresamente en una multitud de representaciones griegas y debe ser señalada en ellas. Algunas de las formas en que esta relación se encuentra mejor expresada serán expuestas aquí; principalmente para ilustración, pero en parte también como comienzos históricos. Sin embargo, lo histórico es hoy día en lo griego tan resbaladizo que nada queda firme: lo que unos hacen resaltar en primer término es derribado por otros y remitido a otro plano.

d) Las bases de la religión. La interpretación espiritual de la naturaleza. Hemos dicho que el espíritu presta oído; hemos hablado del presentimiento, de la ensoñación. Pero el espíritu no se detiene en el mero presentir y anhelar; necesita dar una respuesta a su anhelo. Esta se halla, por ejemplo, en la representación de *Pan*. Pan es el universo; mas no como algo objetivo solamente, sino a la vez como algo que produce estremecimiento. Desarrollado por sí, conduciría Pan a aquella otra representación de la naturaleza madre de todas las cosas. En Grecia, Pan no es el todo objetivo, sino lo indeterminado, que está enlazado con el momento de lo subjetivo. Más tarde la representación de *Pân* bajó de nivel y recibió otro sentido, apareciendo como el hermano de armas de Dionysos, dios del entusiasmo. *Pan* es el universo indeterminado en general; *Pân* (su nombre, que se deriva también de *phaíno,* sería «el que se aparece», y así podemos admitirlo también), que es esta indeterminación, no permanece objetivo, no es la determinación abstracta del entendimiento, la esen-

cia universal, la esencia suprema, sino que es lo que suscita horror, lo que se muestra y aparece, el indeterminado estremecimiento universal de admiración, en el bosque solitario, donde el que escucha percibe lo indeterminado. De aquí que haya sido honrado especialmente en la nemorosa Arcadia (terror pánico es la expresión usual para expresar un terror indeterminado y sin fundamento). El que despierta la admiración y produce el estremecimiento es caracterizado también como tañedor de flauta, que se hace oír y no permanece en el pensamiento, sino que es perceptible en armonías, con su zampoña de siete cañas y siete notas. No cabe desconocer aquí la armonía del universo, que surge de toda esta esfera. En lo indicado vemos, pues, que lo indeterminado se deja percibir y es percibido; y lo que es percibido es la representación subjetiva, la explicación, aquello precisamente que el sujeto espiritual hace y produce.

Y así como los griegos han dado fijeza al estremecimiento, así también han adorado a las ninfas en las fuentes y han escuchado el murmullo del manantial con présago temblor. El manar de la fuente en la gruta oscura era un misterio présago para el griego. Mas la verdadera significación de la fuente se encontraba en el escuchar, en la propia fantasía, en el estremecimiento del sujeto, conmovido por su sensibilidad, en el espíritu del sujeto mismo, representado como algo objetivo; las fuentes solo son el estímulo exterior. La Náyade fue más tarde elevada a la dignidad de Musa, que en el canto expresa lo presentido. Los inmortales cantos de las musas no son eso que se oye murmurar a la fuente (muchos se han acercado a las fuentes tendiendo el oído; pero lo que han escuchado no se ha convertido para ellos en poesía; la fuente o el susurro de las hojas no les ha dicho nada), sino las producciones del espíritu que escucha reflexivamente, que se produce a sí mismo en su escuchar. La musa en que la fuente se convierte es la fantasía misma, es el espíritu del hombre. Homero invoca a la Musa, para que le hable; la Musa es su propio espíritu creador. La mayoría de las divinidades griegas son individuos espirituales, cuyo origen empero está en un momento de la naturaleza. La base de las musas es, pues, primero la fuente y luego la Náyade, la ninfa de la fuente. En

Apolo, el momento natural originario es el sol; pero este se convirtió luego en la divinidad sapiente, hasta el punto de que modernos arqueólogos han llegado a sostener que el momento natural del sol no ha existido en esta, deidad. Los griegos han conocido también divinidades en las cuales lo natural estaba completamente borrado. Pero recibieron el estímulo de la naturaleza; escucharon los objetos naturales y se llenaron de presentimientos, preguntándose íntimamente por su significación.

El oráculo tuvo también en un principio exclusivamente esta forma de interpretación. El oráculo más antiguo estaba en Dodona (en el lugar de la actual Janina), en un bosque de encinas donde las hojas susurrantes inspiran al hombre presentimientos, que el hombre interpreta para sí. El origen de este oráculo se coloca en Egipto. Heródoto dice que las primeras sacerdotisas del templo allí situado habían venido de Egipto; y, sin embargo, se menciona este templo como un templo griego primitivo. El susurro de las hojas en las encinas sagradas era allí la profecía. Había también discos metálicos colgados. ¿Quién emitía las sentencias? Emitíalas algo exterior, una encina, el susurro de la brisa en las hojas, los discos dispuestos de modo que un palillo movido por el viento golpease en ellos arrancándoles sonidos totalmente indeterminados, que solo recibían un sentido por obra del espíritu aprehensor, del sujeto, ya fuese el sacerdote, ya el interesado en oír algo. Lo mismo pasa en Delfos; el sacerdote (*mántis*) saca el sentido que está implícito en los sonidos inarticulados que la Pitia emite sin conocimiento ni conciencia, en la embriaguez del entusiasmo (*manía*). Solo en el ensueño, en el entusiasmo, tiene el hombre el don de la profecía. Pero es menester además alguien que sepa interpretar sus palabras, y este es el *manía.* En la *caverna de Trofonio* percibíase el estruendo de aguas subterráneas, fuentes, hunos que surgían de la tierra, como en. Delfos visiones y. ruidos excitaban el espíritu. También en Beocia oímos hablar de muchos antiguos oráculos, posteriormente enmudecidos. En suma, todas estas cosas indeterminadas son solo estímulos que no encierran ni expresan por sí ningún sentido y solo lo reciben por el sujeto.

El hombre era, pues, quien expresaba lo que la naturaleza significaba. La significación es, por tanto, cosa propia y exclusiva del hombre. No era la naturaleza la que respondía al, griego, sino el hombre quien se respondía a sí mismo, incitado por la intuición de la naturaleza. Era esta una auténtica intuición poética (poético es lo que el hombre mismo hace, *poieĩ*). La interpretación y explicación de la naturaleza y de las transformaciones naturales, el descubrimiento de su sentido y su significación, constituyen esa actividad del espíritu subjetivo que los griegos designaban con el nombre de *manteía*. La *manteía* es poesía, pero no un arbitrario fantasear, sino una fantasía que introduce lo espiritual en lo natural; es un saber lleno de sentido. Podemos considerar esta como la forma general de relacionarse el hombre con la naturaleza. La *manteía* implica una materia y un intérprete que descubra su sentido. Platón habla de esto en relación con los sueños y el delirio en que el hombre, cae por enfermedad; hace falta un intérprete, *mántis*, para explicar estos sueños y este delirio. Los griegos piden por doquiera una interpretación y explicación de lo natural. Cuando una peste estalla en el campo de los griegos, el sacerdote Calcas les da esta explicación: que Apolo se ha encolerizado, porque no se le ha devuelto a su sacerdote Crises la hija por rescate. En el último libro de la *Odisea,* Homero cuenta el entierro de Aquiles. Todo el mar se alborota de pronto; los griegos quedan llenos de admiración y ya van a emprender la fuga, cuando el sabio Néstor se levanta y explica que es la madre de Aquiles, con sus ninfas, las que gimen y lloran en las exequias del héroe. Encontramos aquí juntos el alboroto del mar y la fantasía espiritual del hombre, que produce algo de naturaleza espiritual, algo que pertenece al hombre.

Como vemos, el griego en su relación con la naturaleza, se aprehende a sí mismo como ser espiritual, se recibe a sí mismo; su propia espiritualidad es la que prevalece. En general este espíritu carece de superstición; pues transforma lo exterior en algo lleno de sentido, de suerte que las determinaciones provienen del espíritu y aquí no es ya forzoso atraer la determinación como una determinación externa. Sin duda la *superstición* ha reinado también entre los griegos; la deter-

minación de la acción procedía muchas veces de otras fuentes que no eran el espíritu. Se trata todavía aquí del primer espíritu, de un espíritu, por tanto, limitado, no del espíritu absoluto e infinito, sino del entregado a la limitación y falto de libertad; es del espíritu que toma, por tanto, su dirección en lo limitado y sujeto. Pero de esto hablaremos más tarde. Al preguntar al oráculo, el hombre parte de sus *fines* y en consecuencia es supersticioso; pero por otro lado aquello para que utiliza lo divino son también sus fines. Grecia no podía existir sin oráculos. La voluntad de los sujetos no era todavía bastante para la acción; los sujetos necesitaban, además de lo subjetivo de la voluntad, una certeza del éxito, y estas dos cosas juntas eran las que realizaban la acción.

Con respecto a los estímulos añadiremos que los primeros en ser considerados como estímulos fueron los movimientos, espectáculos, fenómenos naturales; pero hay que añadir también los movimientos interiores en el sujeto mismo, que el espíritu se explica dándoles un sentido. Los sueños y las excitaciones espirituales mismas pertenecen a este grupo. Aquiles se detiene de súbito, cuando va a sacar la espada; su relación con Agamenón se le viene a la conciencia. El poeta representa este movimiento interior como si fuese Palas la que se aparece a Aquiles. La transformación interior misma es aquí el objeto; la excitación es recogida por la fantasía. Cuando Ulises lanza el disco entre los feacios y el suyo llega más lejos que los demás, hay un hombre que le hace señales de aprobación; Ulises reconoce por la mirada a Mentor, a Palas, el estímulo, que él viste espiritualmente con el rostro divino; como en otra ocasión toma igualmente por Mentor a la golondrina que aparece sobre el tejado. Los movimientos naturales o la propia interioridad o la interioridad de otros hombres, sirven pues de estímulos, que se convierten en estas figuras. El sentido es, por tanto, lo interior, el espíritu, lo verdadero, lo que es sabido; y los poetas han sido de este modo los maestros de los griegos, sobre todo Homero.

e) *Las bases de la religión. Tradiciones y misterios extranjeros.* Es de advertir, además, que también entre los estímulos puede contarse lo que llegó por tradición a los griegos, especialmente

algunos dioses y representaciones religiosas que vinieron del extranjero. Existe desde antiguo una gran discusión sobre si los dioses surgieron en la misma Grecia o proceden del extranjero. La cuestión es insoluble, cuando el entendimiento es el que la considera, porque la naturaleza del entendimiento es parcial y está confinada en la parcialidad. Puede creerse históricamente que los griegos recibieron de Egipto, Asia Menor, etc., muchas representaciones, por ejemplo, cosmogónicas; pero igualmente cabe pensar que los dioses griegos son enteramente peculiares y no se parecen absolutamente nada a los de Egipto, Fenicia, Asia Menor y la India. Heródoto[11] mismo dice las dos cosas, cuando refiere que Hércules y Baco vinieron de Egipto, o que los griegos, habiendo consultado el oráculo de Dodona, recibieron de Egipto los nombres de los dioses y aun los dioses mismos y, por otra parte, declara que Homero y Hesíodo son los que han dado a los griegos sus dioses, haciendo la teogonía y fijando las advocaciones de los dioses. Esta amplia afirmación ha dado, singularmente a Creuzer[12], mucho que hacer. Esta contradicción se resuelve —y tal es el concepto de la cosa— diciendo que hubo algo exterior, recibido, enseñado y que luego sobrevino la actividad del espíritu, la producción, que transforma lo recibido. Lo mismo que la cultura en general, recibieron los griegos, sin duda, aquí también lo extranjero. Pero lo que constituye la cultura griega es haberlo transformado. Los griegos han recogido el principio asiático; pero también lo han superado. Es una actividad que no parte de sí misma, independiente, sino que recoge algo extraño; pero no para dejarlo tal como es, sino para transformarlo. Esto constituye la determinación fundamental de que la libertad del espíritu está en relación esencial con las dotes naturales, es una libertad que es a la vez, por tanto, condicionada, una libertad meramente abstracta. Lo absolutamente libre no está condicionado, no tiene necesidad de otra cosa, para ser. Pero la libertad griega está condicionada, aunque consiste en modificar

[11] Heródoto II, 53.

[12] Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 4 vols., Leske, Leipzig-Darmstadt, 1810-1812.

por sí, en transformar, en producir eso mismo que la estimula. Esto constituye el término medio entre dos extremos: entre la falta de conciencia del hombre, en la cual el sujeto no es libre por sí, como lo hemos visto hasta ahora en lo asiático, donde lo divino está dotado esencialmente de un contenido natural, porque lo espiritual solo existe de un modo natural —no tenemos aquí nada más que una unidad material, el llamado panteísmo, donde el sujeto está perdido, ha desaparecido— y el otro extremo que es la infinita subjetividad, la pura certidumbre en sí misma, el pensamiento como lo independiente, como elemento y terreno para todo lo que debe tener validez. El espíritu griego empieza por lo natural y pasa a lo espiritual; pero esta actividad espiritual es esencialmente el comienzo de algo natural y por eso el espíritu no es todavía al mismo tiempo la espiritualidad incondicionada y libre, no es todavía la espiritualidad en su propio elemento, la espiritualidad perfecta en sí misma y tomando perfectamente de sí misma sus estímulos.

Lo natural, explicado por los hombres, lo interior y esencial de lo natural es el origen de lo divino en general. Así como en el arte los griegos pueden haber aprendido habilidades técnicas, particularmente de los egipcios, así también el origen de su religión puede haberles venido de fuera. Pero ellos, con su espíritu independiente, han transformado el arte lo mismo que la religión.

Pueden descubrirse por todas partes huellas de estos orígenes extranjeros de la religión (Creuzer parte esencialmente de esto en su simbólica). Los amoríos de Zeus aparecen, sin duda, como algo aislado, exterior, casual; pero cabe demostrar que tienen por base representaciones teogónicas extranjeras. La generación es entre los indios producto de dos contrarios; Eros, el más antiguo dios de los griegos, es, en cambio, el que une lo separado y produce de esta suerte figuras concretas. La representación abstracta se convierte entre los griegos en algo concreto. Hércules es, entre los helenos, el humano espiritual, que conquista el Olimpo por sus propias fuerzas, por los doce trabajos; la idea extranjera, que le sirve de base, es el sol, que lleva a cabo su peregrinación a través de los doce signos del zodíaco.

Entre las cosas antiguas que de esta suerte los griegos recibieron, hay que citar especialmente los misterios, peculiar especie de culto que aun hoy da motivo a grandes discusiones. Se dice expresamente de los misterios que eran un culto antiguo y extranjero. La historia indica que conservaban rasgos de una antigua religión de la naturaleza; y es en efecto necesario que hayan contenido esto y nada más. Los misterios son la antigua religión, en parte extranjera y en parte indígena, que se conserva como algo subterráneo, misterioso. Así como los antiguos dioses mismos fueron conservados, así también se mantuvo en la veneración la antigua religión, que era entonces contraria a la religión del pueblo. Pero no era aquella una religión elevada, sino el origen bruto de la religión griega. Lo antiguo, que ya no es vivido por el espíritu del pueblo, se rebaja y convierte en algo más o menos desconocido, principalmente en algo venerable, fuente y, por tanto, explicación de lo que viene después. Mas cuando lo nuevo se ha hecho vigente, como por ejemplo las constituciones en la vida política, ya lo viejo y lo nuevo no están en el mismo plano; lo viejo, que como origen sigue apareciendo venerable, es necesariamente considerado como algo prohibido y peligroso, que podría acarrear la decadencia de lo nuevo. Pues si se conociera lo antiguo se vería claramente cuál es el derecho en que se funda lo nuevo, y lo nuevo aparecería entonces como algo que no tiene justificación en sí. Los misterios han tenido esta relación con la religión del pueblo; y esto explica la creencia de que lo misterioso contiene mucha más sabiduría que la religión popular. La misma relación se ha conservado en parte en la vida jurídica, donde han sido considerados los antiguos y mohosos pergaminos como las verdaderas fuentes que nos dan conocimiento de lo presente. Los misterios eran, pues, aquellos antiguos comienzos; y no contenían seguramente mayor sabiduría que la que ya había en la conciencia de los griegos. Conservaban necesariamente representaciones de la religión natural; pero la nueva religión fue lo más verdadero, lo más espiritual. Sin embargo, algo análogo le acaece aún a nuestro entendimiento, cuando contemplamos esta religión griega más espiritual; pedimos, por ejemplo, una explicación de los distintos dioses griegos

y nombramos entonces el elemento natural abstracto, diciendo, por ejemplo, que Poseidón es el mar. Pero el mar es algo inferior a Poseidón. Por otro lado, tampoco el misterio significa secreto, sino que lo designado con esa palabra es lo especulativo, que sin duda es secreto para el entendimiento. Por tanto, no deben buscarse secretos en estos misterios. En la época cristiana posterior todos estaban ya divulgados; si hubiese habido en ellos algo superior, se habría conocido. Todos los atenienses estaban iniciados en los misterios eleusinos; solo Sócrates no lo estaba, porque quería conservar las manos libres para que, si fundaba algo en el pensamiento, no le acusasen de haberlo sabido por los misterios eleusinos. Sócrates sabía que la ciencia y el arte no brotan de los misterios y que la sabiduría jamás se halla en el secreto. Antes bien, la verdadera ciencia está en el campo abierto de la conciencia.

Hemos encontrado como determinación abstracta del espíritu griego la admiración, el presentimiento, que penetra en la conciencia mediante estímulos de toda clase. Esta es la determinación elemental del espíritu griego; este espíritu no es todavía el espíritu absolutamente libre, que descansa sobre sí mismo. Vamos a ver ahora cómo el espíritu griego se ha formado con sus elementos.

Capítulo II

La madurez del espíritu griego

1. LA SUBJETIVIDAD GRIEGA

El espíritu griego es individualidad libre y bella. Está libre de ese estado en que la conciencia personal le falta al hombre frente a la objetividad de la naturaleza; pero tampoco es todavía el otro extremo de la abstracción en sí. El espíritu griego es la abstracción concreta en el medio entre ambos extremos. Debemos considerar esta individualidad libre en las tres formas de su manifestación: primero, en el hombre por sí; segundo, en los dioses; y tercero, en el Estado.

La determinación fundamental del espíritu griego consiste en que la libertad del espíritu está condicionada y se halla en esencial relación con una excitación natural. La libertad griega es excitada por otra cosa; y es libre porque modifica y produce por sí misma la excitación. Esta determinación es, como queda dicho, el medio entre esa falta de conciencia personal del hombre, tal como la vemos en el principio asiático, y la subjetividad infinita, como pura certeza de sí mismo. El espíritu griego, como medio, parte de la naturaleza; pero convierte esta en algo establecido, puesto por él mismo; la

espiritualidad no es todavía, por tanto, absolutamente libre, ni todavía existe plenamente fuera de sí misma, no es estímulo de sí misma. El espíritu griego parte del presentimiento y la admiración y pasa luego a establecer la significación. Esta unidad es producida también en el sujeto mismo. El lado natural del hombre es el corazón, el sentimiento, las inclinaciones, las pasiones, la voluntad natural; todo esto ha sido transformado en la individualidad libre. Este lado natural es el punto de partida de la conciencia que, sometida al espíritu, se ha formado para ser conforme al espíritu. No se ha llegado al punto de que el hombre tenga una relación con poderes éticos abstractos, con unidades de la especie del Estado, sino que lo universal sigue en su relación con lo natural; lo ético es el peculiar ser y querer de la subjetividad particular. Pero esta no consiste en el apetito inmediato, sino que se ha tornado conforme al verdadero espíritu, el cual, sin embargo, todavía no es de un modo universal objeto para el sujeto particular. Tal es el medio entre la sensibilidad del hombre como tal y su espiritualidad en la forma del pensamiento, de la abstracción; y esto hace precisamente que el carácter griego sea la individualidad bella, que el espíritu produce, transformando lo natural en su expresión. La existencia de la individualidad, del carácter, de la conducta bellos, está puesta por su espíritu exterior; y puesta de tal manera, que la materia, el material, el contenido del espíritu, es lo inmediato. Pero este inmediato, necesario solamente para la expresión, queda transformado por la actividad productiva del espíritu.

El espíritu todavía no se tiene a sí mismo por órgano; su actividad todavía no tiene en sí mismo el material y el órgano de exteriorización. Para exteriorizarse el espíritu necesita de la excitación natural, del material natural; por eso la subjetividad griega no es una espiritualidad libre que se determina a sí misma, sino una naturaleza transformada en espiritualidad; justamente lo que designamos con el término de individualidad bella. Podemos llamar al espíritu griego el artista plástico, que convierte lo natural en expresión del espíritu, que hace de la piedra una estatua y no presenta la piedra como piedra y al espíritu como algo heterogéneo, sino que infunde a la piedra el espíritu y representa al espíritu en la piedra.

La piedra no sigue siendo piedra; aquella estatua no es una forma exterior que se haya limitado a desaparecer, sino lo contrario. Es opuesto a la naturaleza de la piedra el ser expresión de lo espiritual; por eso tiene que sufrir una transformación. Lo natural no sigue existiendo como natural. El artista necesita de la forma corporal y sensible, para su concepción espiritual; sin semejante elemento no puede tener conciencia de sí, ni aprehender ni hacer objetiva para los demás la idea. Su concepción todavía no puede llegar a ser en su espíritu objeto del pensamiento puro, sino que el órgano con que tiene conciencia de sí y se representa a los demás es el elemento sensible.

El artista griego no lucha con lo natural, como el egipcio. También el espíritu egipcio trabajaba la materia; pero lo natural todavía no estaba sometido a lo espiritual. El egipcio luchaba aún con ello. Lo natural aun subsistía por sí y formaba una parte del producto, como en el cuerpo de la esfinge. En el espíritu griego, lo natural está sometido interiormente a su contrario; no ha sido conservado como una parte de la contraposición, sino que se halla rebajado al rango de signo, es una envoltura en que el espíritu no queda preso; ha subsistido, pero como envoltura en que el espíritu, lo ético, se manifiesta. Hay que hacer resaltar, con respecto a esta determinación, que el espíritu griego, artista. transformador, se sabe a sí mismo libre en sus creaciones. El espíritu subjetivo es el creador y las creaciones son, por tanto, obra humana, pero no solo esto, sino que su contenido es la verdad; y este contenido es lo en sí de lo racional, las potencias del espíritu en sí y por sí. Pero esta obra es tan creada como no creada por el hombre; no es creada por la arbitrariedad, sino por el espíritu racional, que tiene en el elemento de la naturalidad el material que usa y maneja para expresarse. Los griegos han empezado por este contenido que se expresa. Sienten respeto y veneración por el Zeus de Olimpia, por la Palas de la Acrópolis ateniense; sienten respeto por las leyes y las costumbres de su Estado, por estas instituciones e imágenes, que, sin embargo, solo existen porque el hombre es la forma activa que las ha producido, el seno materno que las ha concebido, el pecho que las ha amamantado —el hombre, lo espiritual que las ha

hecho grandes y puras—. Por eso es alegre. El griego no solo es libre en sí —también el asiático y el niño lo son—, sino que tiene la conciencia de su libertad, de una libertad que no está frente a este contenido y a estas creaciones, sino en ellas. El honor del hombre está, pues, en el honor de lo divino; los hombres honran lo divino, pero este es también su obra, su producto y su existencia; lo divino recibe, pues, el honor que le es debido, mediante el honor de lo humano; y lo humano, mediante el honor de lo divino.

La primera forma, que la individualidad bella toma, es, según esto, la humanidad inmediata, la *obra de arte subjetiva o* la obra de arte que el hombre hace de sí mismo. Hemos hablado de cómo en la época primitiva surgen ya los *juegos* en los cuales los hombres se forman mediante la destreza corporal, mediante la lucha, la carrera, el lanzamiento de la jabalina y del disco y cómo el canto y la danza se agregan a ellos. El hombre es, por tanto, la más antigua obra de arte, más antigua que las imágenes de los dioses en piedra u otro material. Los griegos han cultivado sus cuerpos hasta hacer de ellos figuras hermosas y órganos que sirven no para llevar a cabo cosa alguna, sino para exhibir la destreza por sí misma. El interés consistía en revelar la libertad. Este mostrarla y honrarla es entre los griegos un interés muy antiguo.

Aquellos juegos y artes, con su deleite y sus honores, eran en un principio asunto privado y se practicaban en ocasiones especiales; pero en los tiempos posteriores se convirtieron en un asunto nacional y formaron pronto un lazo entre toda la nación; de suerte que la Élide fue determinada para que en ella reinase la paz y el cultivo de la corporalidad y la contemplación de las obras de arte subjetivas. Así fueron instituidos los célebres certámenes en determinadas fechas y determinados lugares. Ellos fueron uno de los pocos lazos comunes que mantenían unidos a los griegos; pues aunque Grecia no estaba unida en el sentido político, poseía varios puntos de reunión, de índole ideal. En este respecto, los juegos se asocian a los oráculos que —principalmente el de Delfos— formaban asimismo puntos céntricos por su importancia y significación, por la afluencia de consultantes y ofrendas votivas. Junto a los oráculos y a la liga anfictiónica, los juegos se des-

taban como algo común. Son particularmente célebres los olímpicos, que se celebraban en la Élide, la provincia santa; se escribían los nombres de los vencedores y estas listas dieron a los griegos ocasión para hacer su cómputo del tiempo por olimpíadas. Heródoto leyó sus historias en una de aquellas asambleas, de suerte que lo espiritual acompañaba a la destreza corporal. Además de los juegos olímpicos, se celebraban en otros lugares los ístmicos, los píticos y los nemeos.

Llamamos a estos certámenes también juegos. El juego es lo opuesto a la seriedad; y la seriedad es aquí la relación con la necesidad y la dependencia. No había ninguna necesidad de estos certámenes; no había seriedad en ellos por consiguiente. La seriedad existe cuando estamos frente a frente yo y la casa natural; la existencia del uno es incompatible con la existencia simultánea del otro. Pero frente a esta seriedad, aquel juego representa una seriedad superior. Allí el lado natural sigue existiendo, no está determinado abstracta y negativamente a ser sacrificado; pero está incorporado al espíritu de tal suerte, y sigue existiendo de tal modo, que puede ser un signo, un órgano de la expresión. La seriedad del pensamiento es a su vez también otra y más abstracta; lo divino es aquí el poder y existe la relación de necesidad, según la cual yo debo renunciar a mis particularidades, dependencias, deseos y apetitos, para elevarme a la existencia real. Esta seriedad y necesidad espiritual no existe todavía aquí; el sujeto no ha llegado todavía a esta seriedad, sino que en el juego está seguro de si mismo, brota por sí independiente y la seriedad se limita a revelar la libertad del hombre *en su* cuerpo y sobre *su* cuerpo, como algo que ha sido producido, trabajado, transformado por él mismo.

El hombre posee inmediatamente en uno de sus órganos, en la voz, un elemento que tiene un contenido más amplio que el permitido y exigido por la mera presencia sensible. Hemos visto cómo el canto, unido con la danza y sirviéndola, se agregó a los juegos; y hemos indicado ya que el canto se hace luego independiente; no es un canto sin contenido, como las modulaciones de un pájaro, que expresan la sensación, pero sin contenido objetivo. El canto pertenece a la voz y la voz es el elemento en donde lo espiritual, la representa-

ción, tiene su especial y peculiar expresión. El canto exige pronto para sí un contenido peculiar, nacido de la representación. Este contenido, formado por el espíritu, puede ser de índole muy varia; pero debe observarse especialmente que con ello lo sensible e inmediato es elevado a lo universal y fijado en lo universal. Lo universal se hace contenido religioso y debe formarse en su sentido supremo. Es la figura divina en general y esta es la *obra de arte objetiva,* la segunda forma de la individualidad bella.

2. LA RELIGIÓN GRIEGA

a) *La idea de la divinidad.* El contenido religioso es el contenido capital del espíritu y la cuestión es qué forma haya tenido entre los griegos. Los griegos ya no han encontrado este contenido esencial en lo natural y exterior, sino en lo interior; y de tal suerte, que el hombre se aprehende a sí mismo como libre. Lo humano, como algo representado, ha sido para ellos lo único y absolutamente esencial. Este es el contenido de la religión griega, el objeto de cuya adoración es la humanidad idealizada. La conciencia humana de sí mismo hubo de concebir esto como lo esencial. Lo perdurable y permanente en el hombre es presentado como la esencia; todo lo meramente exterior y accidental queda separado de ella y está tomado de la exterioridad, de la accidentalidad. La religión griega queda así determinada como una religión del arte; el movimiento de la humanidad cultivada, sus obras y acciones, constituyen su contenido. Dios es la esencia del hombre; está en relación positiva con él. A la vez es concebido como lo otro del hombre y esto otro es entonces la esencia, lo verdadero. Pero esta es entonces lo otro del hombre, considerado como individuo sensible; mas si lo consideramos como lo verdadero del hombre, es entonces precisamente su verdad y, por tanto, su propio interior. Lo sensible es, según esto, pura manifestación del espíritu; ha borrado su finitud. Lo *bello* consiste en esta unidad de lo sensible con lo en sí y por sí espiritual.

El carácter de la divinidad entre los griegos es lo puramente bello. La determinación de los griegos es saberse libres; pero

este saber se encuentra en ellos unido todavía con lo natural, no está concebido todavía como principio del pensamiento, puramente con el pensamiento. Para los griegos Dios, lo absoluto, está presente, no en el pensamiento sino en la forma concreta. El espíritu libre no es todavía el objeto por sí solo, sino en unión con lo natural humano y con lo natural externo. Los griegos han adorado a Dios en el espíritu —pues lo esencial es lo espiritual en general—, pero no en el espíritu puro, no en el espíritu y en la verdad, sino en la forma del antropomorfismo. Pero, a la vez, aunque tienen lo divino en figura humana, su Dios todavía no se les ha aparecido en carne. Su principio es el que sigue inmediatamente al oriental. Este es la unidad de la sustancia y de la naturaleza. Entre los griegos esta unidad sustancial ha descendido hasta lo ideal; surge el principio de la subjetividad, pero solo como algo que se manifiesta y, por tanto, con dos aspectos. Un aspecto es lo anímico; el otro, lo natural. Lo anímico está, por una parte, imaginado en lo natural, pero también existe por sí y se opone a aquella forma que aparece como la vida. La relación del principio griego con el oriental consiste, pues, en que la inmanencia de lo espiritual y lo natural, el principio oriental, vale solo, para los griegos, bajo el aspecto de la realidad, y lo espiritual, así como es inmanente a lo natural, se opone también a sí mismo y a lo natural.

El espíritu se piensa. Dios es adorado en el espíritu como lo no sensible; esto significa que Dios está puesto en el elemento del pensamiento. Aparece para otro, pero en el pensamiento; esta referencia a lo otro es el lado de la realidad. Este lado es todavía entre los griegos el de la espiritualidad material, física, inmanente a la naturaleza. El espíritu no es todavía —el saber que el espíritu tiene de sí—: el lado de su realidad es el lado natural del fenómeno. El principio griego todavía no se ha desarrollado en la forma del mundo del pensamiento. El mundo no sensible y superior no está aún sobre el sensible; pero lo espiritual es en este la determinación esencial. Lo espiritual es lo libre; la afirmación del espíritu es la actividad condicionada por sí misma; el espíritu es el producirse a sí mismo. Esta afirmación del espíritu solo existe por la referencia a la naturaleza; el espíritu se presupone y es libre

mediante la negación de su «ser otro», mediante la negación de lo natural. La determinación del espíritu consiste, por tanto, primero en lo natural; y segundo en la postergación, en la subordinación de lo natural. Los griegos han llegado a la conciencia de que sus dioses han subyugado lo natural.

Los griegos han poseído lo espiritual individualmente, elevándolo a la subjetividad; de tal suerte que el sujeto era el lado esencial de la realidad y lo natural estaba rebajado. Lo natural ha de servir de expresión para el espíritu subjetivo; por eso no puede tener más figura que la humana, pues solo esta puede ser expresión espiritual. El hecho de que Dios se les haya aparecido solamente en el mármol, en el metal, en la madera, en los productos de la fantasía humana, pero no en carne y hueso, no en existencia real, se explica porque para ellos el hombre no ha tenido valor y dignidad, no ha merecido honor y dignidad, sino en cuanto que está encumbrado en la forma bella, en cuanto que se ha cultivado hasta llegar a la libertad de la apariencia bella. La divinidad queda sometida, pues, a la contingencia de lo individual; su forma y figura es producida por el sujeto particular. Y los griegos han sido los únicos que se han cultivado de este modo; todos los demás pueblos eran bárbaros y entre los griegos mismos subsistía la distinción entre griegos propiamente libres y esclavos.

Esto de que el espíritu es lo que él se hace a sí mismo, constituye exclusivamente un aspecto. El otro aspecto consiste en que el espíritu es lo originariamente libre, en que la libertad es su naturaleza y su concepto. Pero los griegos no han percibido aún este aspecto, precisamente porque todavía no han pensado, todavía no se han aprehendido en el pensamiento. Todavía no han conocido al espíritu como lo «en sí» en su universalidad, sino solo bajo el aspecto de cómo se produce a sí mismo. Todavía no han tenido, pues, la representación, de que el hombre en sí está hecho a imagen de Dios. Por eso no han tenido la idea cristiana de la unidad de la naturaleza divina y humana, ni han sabido que el hombre, por su concepto, está en relación con lo divino, sino que han creído que solamente lo está el hombre cultivado, el que se ha elevado e idealizado. Solo el espíritu interior, seguro de sí, el espíritu que ha producido su mundo interior, puede sopor-

tar que lo natural tenga transfigurado inmediatamente en sí lo espiritual. Cuando el pensamiento es libre por sí puede dejar en libertad el lado del: fenómeno y tiene la seguridad de que confía la naturaleza divina a esta cosa presente; piensa lo espiritual y puede dejarlo en su inmediatez, tal como es; para representarse lo espiritual, fijar lo divino y hacer la unidad exteriormente intuible, no necesita ya transfigurar lo natural en lo espiritual, ni transformarlo para que exprese lo espiritual, sino que el espíritu libre, al pensar lo exterior, puede dejarlo tal como es, puede aprehender lo divino en este elemento inmediato, pues piensa esta unión de lo finito y lo infinito y sabe que no es una unión accidental, sino lo absoluto, la idea eterna misma. Esta es la idea profunda, idea que encierra la. antítesis infinita.

Se suele reprochar a la religión griega su *antropomorfismo* y considerar el antropomorfismo en sí como un defecto en la representación religiosa. Ya Jenófanes ha dicho que los hombres han hecho a los dioses a su imagen, y que si los leones hicieran dioses, los representarían como leones. De este modo, al dicho de que Dios ha hecho el hombre a su imagen, replícase: *mais L'homme le lui a bien rendu* —el hombre ha hecho a Dios a su imagen—. Pero si distinguimos más exactamente, hay que decir: lo humano es lo espiritual y lo espiritual es lo excelente y verdadero de los dioses griegos, aquello por lo cual estos dioses se elevan por encima de todas las divinidades naturales y de las antiguas abstracciones, como la de la esencia una, la esencia suprema, la identidad vacía, la esencia vacía, sin determinación, indeterminada. La espiritualidad es lo supremo, lo espiritual es lo verdadero frente a la significación de los poderes naturales como tales abstracciones. Los griegos no han divinizado la naturaleza, sino transformado lo natural en espiritual. La verdad es que el defecto de los dioses griegos consiste en no ser bastante antropomórficos. Los griegos han tenido héroes; pero estos no eran aún honrados como dioses; esta divinización del hombre es algo posterior y tiene otra significación, como, por ejemplo, en los emperadores romanos. Este antropomorfismo falta a los griegos.

Por otra parte, se considera también como una excelencia de los dioses griegos el haber tenido figura humana. En

sus *Dioses de Grecia* canta Schiller: «Como los dioses aún eran humanos, eran los hombres divinos»[1]. Su poesía permite conocer que estaba conmovido hasta lo más hondo; pero su representación era, en parte, equivocada, porque, en verdad, el Dios cristiano es mucho más humano que los dioses griegos. En la religión cristiana se dice: Dios se ha manifestado en carne y hueso; y el cristianismo consiste en adorar a Cristo como a Dios y a Dios como a Cristo. El Hombre-Dios, Cristo, ha sido humano en un sentido mucho más determinado y ha tenido una humanidad de presencia terrena, de circunstancias naturales, de pasión y muerte afrentosa, totalmente distinta de la humanidad de los bellos dioses griegos. Si se quiere considerar la humanidad de estos dioses como una excelencia, no cabe hacerlo seguramente frente a la humanidad de Dios en la religión e Iglesia cristianas. Hay en estas un antropomorfismo totalmente distinto.

Ahora bien, por lo que toca a este elemento común a las religiones griega y cristiana, debemos decir que si Dios ha de manifestarse, solo puede hacerlo como espiritual. Para que su manifestación, exterioridad, presencia inmediata, realidad, se aparezca como espiritual a la intuición sensible, a la representación, ha de manifestarse exclusivamente en figura humana. No hay otro modo sensible en que lo espiritual se presente como espiritual. Dios se da a conocer, sin duda, en la naturaleza, en el sol, en las montañas, en los árboles, en el animal, en la concordancia entre sus medios y sus fines, en la zarza ardiente, en el susurro del viento; pero en todas estas cosas naturales Dios solo es perceptible en el interior del sujeto, y ninguna de estas cosas naturales, en sí mismas, expresan la espiritualidad. La figura humana es la única que expresa en sí misma la espiritualidad; en ella tenemos delante lo sensible del espíritu; de ella irradia lo espiritual como tal. Si, pues, Dios debe manifestarse en la intuición sensible, en la representación, solo puede hacerlo en figura humana. Ahora bien, Dios tiene que manifestarse, necesita tomar forma aparente

[1] Carl Friedrich Schiller, *Die Götter Griechlands*, I, vv. 191/192: «Da die Götter menschlicher noch waren,/ Waren Menschen göttllicher», Steinacker, Leipzig, 1804.

en la intuición sensible; pues la esencia debe manifestarse y no es nada si no se manifiesta, si no tiene en sí el modo de la inmediatez, si no se tiene a sí misma de modo inmediato en el «ser otro». Y aunque hay muchos modos de manifestarse, la manifestación en la naturaleza es mucho más inadecuada que la figura humana. Esto es lo común al helenismo y al cristianismo.

Pero se diferencian —y esta diferencia es la causa de que el espíritu haya necesitado tomar la forma del espíritu cristiano— porque en la conciencia griega lo que se manifiesta, el Hombre-Dios, no ha llegado a ser simplemente un momento del espíritu supremo y verdadero, existente en sí y por sí. Esto es lo capital; el Dios que se manifiesta, esto es, Dios bajo la determinación del manifestarse, no es el Dios absoluto: este necesita manifestarse, o lo que es igual, su manifestarse es esencialmente un momento tan solo de su íntegra totalidad. El verdadero defecto de la religión griega, comparada con la cristiana, consiste, por tanto, en que en aquella la manifestación constituye el modo supremo, la totalidad de lo divino, mientras que en la religión cristiana el manifestarse es considerado solamente como un momento de lo divino. Cristo ha muerto, esto es, que el Dios que se manifiesta es considerado como algo que se anula a sí mismo, como un momento, y solo cuando está muerto y sentado a la diestra de Dios Padre es considerado en su plenitud perfecta. La manifestación necesita tener lugar, no puede dejar de acontecer; pero debe tener lugar de tal suerte, que resulte como un momento, como algo que debe anularse, como algo anulado. En los dioses griegos, la manifestación del Dios tiene lugar en una figura digna y artística y lo sensible está sublimado por la belleza, hasta convertirse en expresión del espíritu; los dioses griegos son ideales. Pero su modalidad, el hecho de manifestarse, resulta aquí el modo exclusivo y supremo en que lo divino está puesto. El Dios manifestándose no es expresado como un momento; la forma de la manifestación es la forma suprema y lo Ideal no está puesto a la vez como ideal. Ambas determinaciones dependen de que el Dios griego es todavía para el hombre un más allá; pero el espíritu consiste absolutamente en estar en sí y consigo al manifestarse. Pero cuando el mani-

festarse es la forma perenne, entonces el espíritu que se manifiesta es, en su sublimada belleza, un más allá para el espíritu subjetivo, y la verdadera reconciliación del espíritu consigo mismo, en su «ser otro», no puede aún tener lugar. Los dos aspectos parciales coexisten sin resolverse. Se revela aquí el extremo de la subjetividad: que Dios es algo hecho por el hombre; este es el lado subjetivo que el dios conserva. Precisamente por lo cual es demasiado objetivo; y lo subjetivo no es todavía la verdadera subjetividad, porque los sujetos tienen todavía el objeto frente a ellos. El sujeto aún no es sabido y conocido como recibido de Dios; el Dios manifiesto no es aún considerado como un mero momento y por esta causa el hombre no es considerado como un momento afirmativo, ni recibido en Dios. El sujeto como tal, el espíritu humano, como todavía no está recibido en Dios, no está tampoco absolutamente justificado; la subjetividad todavía no ha llegado a su profundidad, sino que está aún apegada a un más allá y es determinada desde fuera.

El *politeísmo* se halla implicado inmediatamente en este modo de la intuición religiosa de los griegos. Tan pronto como Dios se manifiesta en carne y hueso, ya es inmediatamente único. Se dice, sin duda, que Dios se manifiesta en la naturaleza, en el género humano entero; pero esto es permanecer en la exteriorización, en una manifestación exteriorizada, pues se entiende que Dios, justamente al manifestarse así, no se manifiesta como Dios. Para manifestarse como Dios, ha de manifestarse como hijo y como un hijo *único*.

Encontramos, por tanto, en la religión de los griegos, el mismo espíritu que ya hemos considerado en su subjetividad. La religión no consiste en otra cosa sino en que lo universal del contenido del concepto se convierte en objeto y es reconocido como el objeto más esencial, en que el espíritu inmanente es aprehendido por sí en la representación y honrado como esencia. Hemos reconocido que este espíritu interior entre los griegos es el espíritu que desde la naturaleza llega a su libertad. Los helenos han transformado el poder de la naturaleza en algo espiritual, de tal suerte que este poder ya no es sino una resonancia, mientras que el contenido esencial está en lo espiritual. El espíritu de los griegos contiene, pues,

elementos naturales; pero solo como un comienzo, que se ha transformado luego en un contenido espiritual; el elemento natural sigue resonando en el contenido espiritual, pero el contenido esencial es la representación, es el contenido espiritual. El griego ha honrado a Dios como espíritu o al espíritu (no a un poder de la naturaleza) como Dios. No podemos considerar los dioses griegos como los dioses indios, cuyo interior, el verdadero contenido sustancial, era un poder de la naturaleza, mientras la figura humana resultaba una adición antropomórfica, una forma exterior, expuesta de modo humano a la contemplación. El Dios de los griegos no es el poder de la naturaleza, sino únicamente lo espiritual, unido con lo natural; pero lo natural, como queda dicho, se halla rebajado a una posición inferior, subordinada y constituye solo el punto de partida. El Dios de los griegos no es todavía el espíritu absoluto y libre, sino que el espíritu es aún una individualidad determinada y empieza condicionado por determinaciones exteriores, es decir, es un espíritu determinado, un espíritu en modo humano a la vez; pues precisamente el hombre es el espíritu particular, que existe limitándose como tal. Los griegos han honrado también este término medio, que todavía no existe por sí mismo como espíritu, sino que consiste en manifestarse de un modo sensible, pero de tal suerte que lo sensible es el elemento de su manifestación y no su contenido y su sustancia.

b) *Los dioses particulares*. Estas indicaciones deben ser las que nos dirijan respecto a los momentos capitales de la mitología griega; esta es la forma necesaria, el verdadero punto de vista en que se coloca el espíritu al salir de lo oriental. Nos atendremos a estos conceptos; y necesitamos esta dirección frente a la abundante erudición, que ha descubierto recientemente mucha materia mitológica, y también frente al intelecto abstracto, que solo se fija en uno u otro aspecto. Vamos a exponer de un modo preciso la determinación indicada, tal como se ha manifestado entre los griegos. Hemos visto unidos en Grecia el poder de la naturaleza y el poder espiritual; pero de tal suerte que la individualidad espiritual es lo esencial y el poder de la naturaleza solo constituye el punto de

partida, solo representa una resonancia frente a la individualidad espiritual.

Este rebajamiento de lo natural, este tránsito a lo espiritual, existe en la mitología griega como un punto capital, como un recodo del conjunto, en la guerra *de los* dioses. Es esta la guerra de los dioses nuevos contra los viejos, la caída de los Titanes vencidos por la dominación de Zeus, el tránsito de la soberanía de los poderes naturales a la soberanía de los poderes espirituales, del Oriente al Occidente. Los Titanes son Urano, Cronos, Éter, Selene, Hélios, Océano, Gea, las Euménides, Eros, el amor, como principio abstracto y universal del enlace o unión de lo diverso; y, además, Dione, que fue la madre de Afrodita. Estas figuras son seres naturales, cuyo puesto ocuparon Zeus, el dios político; Apolo, el dios del saber; Poseidón, el que hace temblar la tierra, etc. Estos nuevos dioses son los dioses griegos; aquellos antiguos son los asiáticos. La segunda generación ha nacido de la primera; los poderes espirituales se han desplegado y los naturales han desaparecido. Siguen siendo honrados; pero ya no son los dominantes. Se hallan confinados en el límite de la tierra y reinan más allá de la tierra, que se ha tornado clara. Cronos, que devora a sus hijos, se destaca especialmente; es la soberanía del tiempo abstracto, en el cual las figuras que surgen se consumen, como figuras naturales; solo el desaparecer existe en sí y por sí. Esta salvaje fuerza generativa de la naturaleza ha sido detenida y Zeus es la cabeza de la nueva familia de dioses. Estos son dioses que tienen esencialmente una significación espiritual y están determinados como espirituales. No se puede expresar más ingenuamente el tránsito y este nuevo reino, este mundo que nace entre los griegos, atenidos a conocer lo espiritual como lo verdadero, lo dominante, lo sustancial. No hay que buscar una consecuencia perfecta en aquellos mitos griegos; pero los grandes momentos capitales expresan esta superación, esta repulsa de lo natural. Prometeo, que dio el fuego a los hombres y descubrió otras muchas cosas, introdujo también el uso ritual de que en los sacrificios los hombres solo ofrecieran a los dioses los huesos y la piel, consumiendo la carne. Puede extrañar que Prometeo figure entre los Titanes. Es

por un lado el Hefaistos posterior, ya que sus descubrimientos, su actividad espiritual, pertenecen al intelecto. Pero su fin y contenido es de índole totalmente finita y prosaica. Por lo demás, una diferencia semejante entre los dioses se encuentra ya en Egipto; Osiris e Isis pertenecen a la tercera clase de dioses, siendo, por tanto, una determinación más rica frente a los dioses anteriores, que solo eran determinaciones naturales.

El segundo punto es que aunque la separación de los dioses y su victoria sobre los Titanes están expresamente referidas, esta relación de la victoria de los nuevos dioses sobre los poderes naturales se conserva también en aquellos; en los nuevos dioses subsiste una resonancia de lo antiguo, ambas cosas están unidas, pero no químicamente, no compenetrándose, no identificándose, sino de modo que el elemento natural se limita a resonar. Zeus es un poder natural, junto con Hera, la matrona, poder de la vida creadora; es el éter, dispone del rayo y de la nube; pero ante todo es la esencia política en sí y por sí, el dios *pólis,* el protector de la hospitalidad. Océano y Ponto son Titanes; entre los nuevos dioses ocupa su lugar Poseidón, que sin duda tiene la rudeza del elemento, el recuerdo de que, como Titán, era exclusivamente una esencia natural, pero que es también a la vez una figura ética, constructor de murallas y creador del caballo. La figura de Apolo tiene por base el elemento natural de la luz, del sol, adorado como Hélios; pero este elemento natural se ha transformado de análogo modo espiritual en la conciencia de sí mismo. Sus rayos son los rayos solares, rayos de luz; pero son también el saber, la luz que aclara como luz del espíritu. Müller, en su libro sobre los Dorios, concede —con la modalidad arbitraria dominante en él— que existen muchos indicios de que Apolo tiene por atributo la luz; pero luego nos extravía y de un modo inadmisible desorienta el pensamiento, al preguntar cómo Apolo habría podido matar con los rayos del sol a Pitón y Titio[2]; antes bien, serían flechas. Y así fluctúa de una a otra parte

[2] Karl O. Müller, *Geschichten hellenischer Stämme und Städte. Die Dorier,* vol. II, Max, Breslau, 1820-1824, p. 284.

hasta que pasa a hablar de Apolo *lukeíos,* tratado extensamente por Creuzer. Este Apolo viene de Oriente y encierra el principio de la luz. Ya su nombre indica, como Müller reconoce[3], la relación con la luz. Apolo era pastor de Admeto, pero los bueyes estaban consagrados a Hélios; sus rayos, representados como flechas, matan a Pitón. La idea de la luz como poder natural es base de esta divinidad y no puede separarse de ella; sobre todo si se considera que los demás predicados pueden enlazarse fácilmente con la luz. Lo que nosotros decimos es, pues, que en Apolo la luz constituye el elemento natural, que se halla transformado en lo espiritual. La luz es lo que aclara, lo que hace que todo resulte manifiesto. Por esta razón es Apolo el dios sabio y, como sabio, es el dios del saber, el que habla, profetiza, predice, el que trae a la luz todo lo oculto, el que ve en la oscuridad. Por eso es también el dios purificador y vengador. Adversarios de las Euménides, que se fijan en el crimen y lo castigan duramente, los nuevos dioses llevan en sí el principio de la reconciliación y la purificación. Apolo es puro y purifica y eleva a su pureza todas las cosas; no tiene esposa, sino solo una hermana, y no está complicado en tantas historias feas como los otros dioses. Es el que hiere y mata con sus rayos a los hombres; pero también es el que les da salud y fuerzas. Como dios del sol es también señor de la armonía. Así como el sol es jefe del armonioso corro de las estrellas, así es Apolo cantor y jefe de las musas. Es perfectamente histórico reconocer en Apolo la determinación de la luz; Creuzer ha suministrado la prueba histórica de ello en muchísimos detalles. Igualmente Artemisa tiene en sí la resonancia de Selene y las Náyades se han transformado en las Musas.

La mayoría de las divinidades femeninas toman su origen en la representación de la fuerza universal del parto, de la fecundidad. La mayoría de las diosas tienen sus raíces en esta universal determinación de la naturaleza; Cibeles, la Diana de Éfeso, es la Madre Naturaleza, *physis*; como también la filosofía jónica en Asia Menor comienza meditando *perí physeos,*

[3] Karl O. Müller, *Geschichten hellenischer Stämme und Städte. Die Dorier,* cit., p. 304.

sobre la naturaleza. La Madre Naturaleza se ha transformado luego en Artemisa, que mata las reses y a las mujeres, como Apolo a los hombres; aquí la determinación de la Madre Naturaleza ha quedado relegada a último término.

Al interpretar como algo espiritual los rasgos que corresponden al elemento natural y al ver en los dioses griegos la transformación de lo natural en espiritual, fuera falso creer que esto es una alegoría nuestra o de los griegos posteriores y decir que no hubo históricamente entre los griegos tal interpretación, sino que se trata de una explicación posterior o nuestra. Hay que decir, por el contrario, que la transformación de lo natural en espiritual es justamente lo propio del espíritu griego. La colección toda de los epigramas griegos no es más que juego exterior, lindas agudezas, rasgos de ingenio que transforman un origen exterior en algo espiritual. Lo que impide a los hombres comprender esto es el intelecto, que no puede conocer la categoría, la unidad. El intelecto aduce determinaciones y concluye que existió un Dios supranatural, esto es, un Dios espiritual, expresión inadmisible, porque no excluye que la resonancia de la naturaleza no exista en él como su origen exterior. El intelecto separa ambas cosas, encuentra lo espiritual y no sabe qué hacer con lo otro, con lo natural. Los griegos están vueltos hacia ese lado, hacia la resonancia del elemento natural, hacia los orientales. Se dice que han animado toda la naturaleza; pero esto no es lo peculiarmente griego; esto es algo oriental. Lo peculiar de los griegos es la unión de lo natural con la individualidad; esta fuente es la diosa, este río es el dios. La imagen de la naturaleza es, sin duda, más hermosa y amable en la fantasía de los griegos que entre los orientales. Pero esto proviene de que aquellos han honrado lo humano como la forma en que lo divino se revela. Así han permanecido libres de los absurdos orientales. Se ha hecho habitual en los tiempos modernos decir que Hélios es el dios del sol. Los griegos no han tenido semejante representación; Hélios no es el dios del sol, sino el sol mismo como dios; Poseidón no es el dios del mar, sino el mismo dios mar. Un Dios de la naturaleza, como señor que manda sobre la naturaleza, es algo totalmente distinto de lo contenido en los dioses griegos.

Estos no son meros poderes naturales, sino esencialmente individualidades espirituales, siendo la individualidad lo decisivo, aunque todavía no una individualidad libre. El espíritu no está todavía aprehendido en el espíritu. Los griegos son libres, pero su libre individualidad no es todavía para ellos su objeto; la individualidad solo se torna objeto en el espíritu libre.

Los dioses que los griegos han reconocido por verdaderos son dioses espirituales, poderes espirituales éticos; a estos han atribuido lo que sucedía y por ellos han explicado lo que se manifestaba al exterior. Tampoco nosotros conocemos nada más alto que la afirmación de que el espíritu es el poder y verdad absolutos; pero en la religión cristiana se ha llegado a una conciencia más profunda de ello. Los griegos han sabido bien que lo espiritual es la verdadera esencia; pero lo han conocido dividido en múltiples particularidades. Estas, sin embargo, no han permanecido abstractas para ellos; los poderes espirituales que los griegos conocen no son vanas alegorías, como el amor, el deber, el honor, etc., de los dramas modernos; hay que concebirlos como individualidades o sujetos; lo espiritual es esencialmente subjetividad. Esta es la obra peculiar del espíritu griego; ya hemos dicho cómo Heródoto, que lo conoció, declara que Homero y Hesíodo fueron los que dieron a los griegos sus dioses, esas individualidades espirituales; y lo que ellos imaginaron no son fábulas, sino la verdad misma. El escultor le dio, más todavía que el poeta, su figura determinada, elevando así plenamente estos caracteres individuales a la pura belleza. Fidias hizo la estatua de Zeus Olímpico, y los griegos, al verla, dijeron: ese es Zeus Olímpico.

Lo espiritual es, según esto, un sujeto capaz de presentarse claro en una imagen intuitiva. Así como el espíritu egipcio fue el grandioso artesano, así los griegos han sabido, con su bella fantasía, crearse imágenes y tratado de aclarar lo verdadero con sus inagotables producciones; pero no han conocido nuestras incesantes explicaciones.

Los dioses griegos no son ni personificaciones de poderes naturales ni abstracciones, como el tiempo, el cielo, el uno, el pensamiento puro, la sabiduría, el saber, la necesidad. Estos dioses no son tales abstracciones de lo espiritual, no son ale-

gorías. La alegoría es una abstracción, una representación general, sobre la cual se cuelga lo exterior con toda clase de atributos, como la Necesidad horaciana, que en mano de bronce lleva sus *clavos trabales et cuneos* (*Carm.* I, 35, 18); la alegoría no es una individualidad, como la de un dios griego. Los dioses griegos tampoco son símbolos. Los símbolos son signo de otra cosa. En el animal que sirve de signo hay para ellos algo más. El águila es fuerte, por eso es el signo de Zeus; pero es también este ave particular. La individualidad de los dioses griegos expresa lo que los dioses son; son esencias éticas y su contenido es espiritual. Una cabeza de Apolo, que representa escultóricamente al Apolo descrito por los poetas, no es un símbolo, sino una representación del carácter espiritual, la expresión, lo externo en que lo espiritual se manifiesta; es totalmente conforme a lo espiritual, de suerte que eso, la eterna serenidad, la reflexiva claridad, está contenido, presente en ella. Indagar las particularidades de estas figuras, señalar sus orígenes y demostrar que son lo esencial, es cosa que pertenece al interés de la investigación histórica, pero no al interés de lo bello, de la divina serenidad y firmeza que vemos irradiar de sus imágenes. Hércules, por ejemplo, es propiamente el sol; Poseidón es el mar; Apolo también es el sol; así lo abstracto (unas veces lo abstracto natural y otras lo abstracto del pensamiento), como el tiempo, la sabiduría, etc., se toman por lo esencial. Pero como los dioses griegos son individualidades espirituales, su esencia no es aquella, sino que consiste en ser una espiritualidad concreta. Las abstracciones del entendimiento no son ideas; la idea contiene esencialmente la unidad de la subjetividad. Las individualidades concretas son sujetos de muchas propiedades, mientras que lo alegórico contiene siempre una sola propiedad e incluso es una sola propiedad.

Los caracteres griegos son individuos concretos; en Aquiles está unida la máxima iracundia, la más viva pasión, con una blanda ternura y suave amistad. Los dioses, empero, son las máximas individualidades; y han de serlo, puesto que son espirituales. Pero también son caracteres particulares; una determinación será acaso descollante en uno, pero todos tienen como individualidades vivas una multitud de determi-

naciones. Aquí empieza la contingencia, de suerte que sería vano querer reducir los dioses griegos en un sistema. Pueden distinguirse momentos capitales; pero estos dioses resultan esencialmente particulares. Y la razón de ello es que los griegos, si han adorado a Dios como espíritu, todavía no lo han conocido como espíritu absoluto y libre, sino como un espíritu que surge de la naturaleza, que está adherido a lo natural y, por tanto, que tiene en sí la determinación de la particularidad. Habiendo llegado así a tener conciencia de los poderes espirituales como individualidades, los griegos han poseído un *Olimpo* de dioses, un círculo de figuras de la vida moral. Zeus está a la cabeza; se puede encontrar en esto la determinación de la unidad. Pero no reina sobre los otros dioses con verdadera fuerza, de suerte que estos quedan abandonados a su particularidad. La determinación de la unidad existe también en toda particularidad; pero todavía no en su verdadera dignidad, fuerza y derecho, de suerte que la particularidad se halla aún abandonada a sus durezas y no está ablandada bajo el concepto del espíritu. Es necesario que las particularidades contingentes tengan aquí su puesto, porque se trata del primer espíritu, del espíritu que surge de lo natural. Por eso en los dioses griegos sorprende este contraste entre su divinidad, entre su esencial belleza y la contingencia que se considera como una debilidad humana.

c) *Los momentos contingentes de la religión.* Es menester referirse, por tanto, aquí a la materia particular, al origen exterior de donde estas particularidades proceden. ¿Dónde hay que buscarlo? Debemos explicarlo por los orígenes de estas figuras divinas, que vienen de fuera, de la naturaleza, de religiones extranjeras y son espiritualizadas por el espíritu. Estos comienzos se encuentran, pues, en primer término, en las llamadas *divinidades locales.* Recordemos la diseminación que vimos en el origen de la vida griega; esta inicial diseminación, esta dispersión en muchos puntos, lleva consigo las representaciones locales. Estos dioses locales tenían un alcance, ámbito y significación mucho mayores que después, cuando entraron en el círculo de los restantes dioses; tenían que cuidar de todo cuanto en el círculo total se hallaba repartido

entre los distintos dioses. Mas, por otra parte, la divinidad local recibe solo una significación determinada; el dios está determinado según las necesidades, negocios e intereses, a la conciencia de los cuales se ha llegado en aquella comarca. En muchos respectos locales son los dioses todavía simbólicos, como en los otros pueblos. En Palestina, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob estaba múltiplemente localizado; aquí encontramos una multitud de Zeus y Hércules, cada uno de los cuales tiene su historia particular, de origen local. Los dioses indios tienen también templos en diversos puntos; y en cada templo hay distintos puranas o historias de los dioses. Lo mismo pasa con los santos católicos y sus leyendas; pero aquí no se parte de lo local, sino, por ejemplo, de la madre de Dios, y luego se pasa a la más varia localización. En los países católicos cada imagen tiene sus milagros particulares; María y los demás santos están localizados. En Grecia todo estuvo primero diseminado y luego se fundió en unidad. Se añade a esto el espíritu de la libre fantasía griega, que inventaba las más amenas historias para cada circunstancia. Estas graciosas historias, cuyo límite no está determinado, son, a su vez, fuente de nuevas invenciones, que brotan de continuo en el vivaz espíritu de los griegos, instigados por una multitud de circunstancias particulares.

Otra segunda y principal fuente de tales particularidades son las religiones extranjeras, con sus divinidades y sus mitos. Estas antiguas religiones, que eran principalmente religiones de la naturaleza, se conservaron en su mayor parte separadas, cada una por sí, tanto, por lo menos, como fueron rehechas y transformadas. Ya hemos dicho que los dioses griegos, por una parte, vinieron de Asia, y por otra se desarrollaron en la misma Grecia. Los dioses de la naturaleza proceden de Asia; los dioses de la fantasía fueron creados, como esencias espirituales, en Grecia. Aquellos dioses son simbólicos: hay en ellos una referencia a la naturaleza, especialmente hay contenidas en ellos particularidades del calendario. Los genuinos dioses griegos no son, según hemos expuesto, simbólicos, como no es simbólico el rostro que expresa lo espiritual en el hombre. Los doce trabajos de Hércules son simbólicos; es Hércules una divinidad del calendario. Los amoríos de Zeus son

relatos simbólicos de la fuerza generatriz de la naturaleza. Pero Zeus mismo no lo es, aunque las particularidades de estas historias sean simbólicas y estén tomadas de otros pueblos.

La conservación de los cultos extranjeros nos lleva al famoso capítulo, ya referido, de los misterios en Grecia. Estos misterios, los eleusinos como los samotracios, han atraído la curiosidad de todos los tiempos por la gran fama de su profundidad en sabiduría, revelaciones y conocimientos. Mas debe considerarse como un prejuicio la creencia de que lo antiguo sea más excelente que lo posterior en que se ha transformado. Los misterios son antiguos; ya solo por esto se los considera como algo profundo, en donde se exponía la más pura verdad del hombre. Especialmente se ha sostenido la hipótesis de que en los misterios se enseñaba la unidad de Dios, frente al politeísmo de la religión nacional, y también la doctrina de la inmortalidad de las almas, de la bienaventuranza de los que se conducen moralmente y de los tormentos eternos de los impíos. Pero todo esto es poco más o menos invención. Los misterios son antiguas religiones, y es, por tanto, antihistórico y necio creer que en ellos eran descubiertos y representados hondos filosofemas. Al contrario, lo antiguo tiene que ser por naturaleza rudo; su contenido no podía ser otro que representaciones de ideas naturales, si así queremos llamarlas: de la universal transformación que reina en la naturaleza, de lo que la vida es y hace.

Sainte-Croix[4] lo ha demostrado con un gran rigor histórico, sin abandonarse a las hipótesis ingeniosas, a la manera alemana; la nueva edición de Sylvestre de Sacy[5], profundo erudito en todos los sentidos, es singularmente notable. No debe creerse —dice— que lo transmitido a los griegos por los egipcios, pelasgos y samotracios haya sido un sistema de doctrinas, sino que fueron manifiestamente acciones, ritos y repre-

[4] Guillaume Emmanuele J. G. de Clermont-Lodève, Barón de Sainte-Croix (1746-1809), famoso que publicó una obra titulada *Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme,* Bure, París, 1817, 2.ª ed. corregida y aumentada.

[5] Sylvestre de Sacy, Barón de Antoine Isaac (1758-1838), célebre orientalista que publicó en 1809 una biografía del Barón de Sainte-Croix, *Notice sur Guilhem de Clermont Lodève de Sainte-Croix*, París, s.e., 1809.

sentaciones. Y añade que la representación mística no era más que un símbolo de las más esenciales operaciones generales de la naturaleza y del cambio que la naturaleza experimenta en el curso del año; la influencia de los fenómenos celestes sobre la tierra, las estaciones, la muerte de la semilla y su germinación nueva, esto era lo que se representaba personificado. Sabemos que no debemos buscar en los egipcios una ciencia y sabiduría desarrolladas; y en los otros todavía menos. Sabemos cuál es el fondo universal de Demeter y Perséfone, nombres posteriores; sabemos que han ocupado el puesto de Baco; pero de lo báquico mismo solo sabemos que lo principal eran historias y representaciones obscenas, que tienen sin duda un sentido universal, como entre los egipcios y los indios, y cuyo interés capital para la representación está constituido por la fuerza vital y las transformaciones que ésta produce.

Ahora bien, el espíritu atraviesa un proceso análogo a la naturaleza; también el espíritu necesita morir, para resucitar en sí mismo. El espíritu natural abandona su naturalidad y es entonces un espíritu libre; necesita nacer dos veces, esto es, negarse en sí mismo. Como, pues, la base de los misterios era una serie de groseras representaciones de los procesos de la naturaleza, que tiene en modo abstracto los mismos momentos y fases que lo espiritual, resulta que esas representaciones aluden también a lo espiritual, aunque de un modo turbio, confuso, subordinado. Basta pensar en las impúdicas historias que envuelven la representación del proceso de la vida. Estas representaciones arcaicas tienen en su arcaísmo y forma espiritual algo terrorífico para el espíritu de los griegos. Causa horror aquello en que el hombre advierte una significación —ante la cual siente respeto—, pero cuya forma (aquí la forma sensible) le espanta; hay algo de misterioso, que le intriga y le repele. Presiente algo; pero no está en sí mismo; todavía no es ello claro para él.

En los misterios había, por tanto, algo significativo; pero su significación no era todavía patente. El sentido de los misterios no se ha revelado a los griegos hasta que han llegado a los dioses; y lo claro no despierta temor. Lo anterior a los dioses no era mejor, sino peor. Esquilo fue acusado de haber reve-

lado los misterios, por haber dicho que Artemisa era hija de Demeter. Si esta es la gran sabiduría, no vale la pena de molestarse en recogerla. Lo significativo que solo está presentido, pero todavía no determinado, es opuesto a la determinación con que los dioses griegos estaban santificados para la representación general. Cuando se investiga la mitología de los griegos en sus comienzos, desaparece la determinación; reina lo misteriosamente indeterminado, que es opuesto a las figuras determinadas de los dioses y amenaza borrar su claro perfil. Si queremos conservar los dioses del arte, hay que quitarles ese elemento indeterminado. Cuando se dice que en los misterios se exponían doctrinas mejores que las creencias nacionales y que por eso dichas doctrinas se mantenían ocultas, debemos advertir que también las mujeres y los niños eran iniciados en los misterios eleusinos y en los samotracios; Filipo conoció allí a Olimpia. Es un error creer que un pueblo tiene, además de las costumbres, cultura y religión públicamente reconocidas, otra sabiduría religiosa particular, metida en otro bolsillo, por decirlo así. Las gentes, por ejemplo, tienen respeto a la francmasonería, sospechando en ella profundas doctrinas, etc. Pero los francmasones son gentes como las demás; si tuviesen una sabiduría especial, no podrían permanecer tan apartados que no la dejasen ver en la vida de la ciencia.

Respecto a los rasgos *particulares* de las individualidades divinas, debemos buscar su fuente, por tanto, en las representaciones particulares de la naturaleza. Los mitos extranjeros eran ajenos al espíritu griego en general; lo heterogéneo y lo originario en general, tanto lo extranjero como lo indígena, fue convertido en espiritual por los griegos. Pero los objetos naturales, los antiguos dioses, subsistieron todos en espíritu y los rasgos particulares vinieron con ellos del extranjero, formando algo exterior a las individualidades griegas y conviniéndose en historias particulares sin sentido o recibiendo un sentido peyorativo. De Zeus se cuentan multitud de escandalosos amoríos. En cambio, su matrimonio con Hera es una relación legítima y conforme a la regla ética, como matrimonio en general y relación ética en sí y por sí. Pero, a la vez, lo considerado como matrimonio es una mera relación natu-

ral; y, así representado, es simplemente lo oriental o arcaico en general. Pero, además, no debemos con siderar individualmente la unión que tuvo con Semelé (de la cual nació Baco) ni su trato con la hija de Inaco, que fue desterrada a Egipto y convertida en vaca (lo cual parece aludir a Isis y también al culto indio de la vaca); estos son mitos sobre la generación del mundo por dos principios básicos, son teogonías, alegorías, filosofías, que se reúnen con Zeus, dios universal, en distintas localidades, y le hacen escandaloso, a causa de su matrimonio. Lo universal se convierte así en una historia accidental, en un deseo individual; de aquí proceden muchas particularidades que no tienen por sí sentido, pero en las cuales hay que buscar una significación universal. El empeño de Creuzer ha sido precisamente investigarlas y descubrir lo universal en ellas. Hay un círculo de símbolos que no corresponde a su significación; en cambio, aquello en que el espíritu se presenta como espíritu tiene clara expresión. Lo natural ha sido rebajado a símbolo y lo que llegó a Grecia de las teogonías extranjeras se transformó en boca de los helenos en una historia con frecuencia peyorativa para los dioses. El símbolo de la generación, de la diversidad en el mundo, se convirtió en una serie de amoríos de Zeus. Los animales, que todavía eran dioses para los egipcios, fueron rebajados a signos exteriores, que aparecen junto al dios espiritual. El animal ya solo es símbolo; mas, por otro lado, es algo que vale por sí. La vida se manifiesta en él; pero la que importa es la vida espiritual, y por eso la conciencia de la vida no se detiene en la individualidad del animal. El animal, en consecuencia, es colocado como símbolo junto a los dioses.

Hemos visto que los dioses griegos son individualidades espirituales, pero particulares. Su divinidad, por tanto, tiene aún la determinación externa. Lo concreto en ellos no es todavía lo concreto del espíritu uno, sino una diversidad que, como hemos dicho, no se debe recoger en un sistema, sino que es un producto de la alegre fantasía griega. Cada poeta creaba nuevos seres fantásticos y se entregaba con ellos a un hermoso juego. Esta pluralidad exigía unidad; pero esta unidad había de resultar necesariamente abstracta para los griegos, porque todo contenido espiritual y moral se hallaba para

ellos en las figuras particulares, de suerte que la unidad que se estableciese sobre estas había de ser una unidad sin contenido, algo no formado. Sobre esta pluralidad de figuras divinas se cierne, por tanto, la idea de lo uno, una unidad superior a todas ellas y ante la cual todas son representadas como llenas de terror; es la Necesidad, el *Hado,* lo último de todo. Hay muchos mitos referentes a esto, como el de la profecía hecha a Zeus de que Tetis pariría un hijo que le arrojaría del trono, o la de que el imperio pasaría a Hércules, al hombre encumbrado a la altura de los dioses, al hombre-dios. El Hado es lo opuesto a la Providencia, esto es, al poder divino actuando según la razón. Los dioses tienen sentimientos amistosos, se encuentran en amistosa relación con los hombres, pues son naturalezas espirituales. Pero el Hado es lo inespiritual, el poder abstracto, la necesidad; su tristeza tiene su fundamento en que constituye lo inespiritual. Lo superior que consiste en que la humanidad tenga conciencia de sí como un sujeto, como el espíritu uno, no fue aún conocido por los griegos. Los griegos no han descubierto que lo divino es de ese modo sabio en sí y tiende a una ley universal, sino que solo conocen lo Uno, que deja fuera de sí las determinaciones de los distintos dioses. Por lo demás, la relación de las particularidades con lo universal es incomprensible para los cristianos lo mismo que para los griegos; pues aquellas suceden en un terreno que, con respecto a los fines particulares, debe llamarse accidental. Los fines particulares no están justificados en sí y por sí; pero el cristiano tiene la representación de que también estas particularidades sirven a su mayor bien, porque da por supuesto que su mayor bien es también un objeto divino. Los griegos no hacían esta suposición, justamente porque lo particular no estaba para ellos incluido en Dios. Su consuelo en las adversidades era muy negativo. Nosotros sabemos que en lo negativo hay un fin que lo convierte en positivo. El griego no tenía este consuelo; pero tampoco lo necesitaba, pues precisamente la necesidad implica la renuncia a todos los fines. Los griegos aceptaban, por tanto, estas particularidades, tal como se hubieran dado, sin el pensamiento de que ellos mismos eran el fin. No les quedaba otro remedio sino pensar: así es y el hombre debe conformarse. ¡Así es! He aquí la última

y simple determinación que me contiene a mí mismo con toda mi conciencia. La conciencia de mí mismo se ha salvado en la unidad; aquí no puede ser atacada, ni sometida, pues ha renunciado a todas las particularidades, a todos los fines particulares y vive solamente en la libertad una y abstracta, intangible precisamente por ser algo indeterminado. En este Hado no hay superstición, como en la representación del oráculo; no hay falta de libertad, sino una libertad puramente formal. No existe discordia entre lo que el hombre quiere y lo que es. El hombre está descontento cuando lo exterior difiere de su deseo; pero cuando el hombre no se considera justificado en semejante particularidad, existe la unidad entre su representación y lo que es, y lo otro en él queda anulado frente a lo que es. Esto no es un consuelo, pues el consuelo supone satisfacción y esta no puede conseguirse de semejante modo. Esta manera de sentir no tiene todavía la necesidad más profunda de la subjetividad y por tanto no le hace falta consuelo. Pero cuando no se habla del Hado con referencia a las particularidades subjetivas, sino que se representa el Destino como un poder ciego, por encima del derecho y de las costumbres éticas, como en las tragedias modernas, se comete la mayor irracionalidad.

Tampoco los griegos han basado sus asuntos particulares en el principio absoluto de decidir por sí mismos sobre lo particular, sino que han recurrido al oráculo. Así como no han concebido en forma objetiva el principio de la determinación de lo particular, igualmente han permanecido en esta perplejidad acerca de lo particular en sus negocios. De esta suerte, lo dicho sobre el Hado se aplica también a la determinación de la particular subjetividad del hombre; esta no se ha sabido todavía absolutamente justificada por sí para decidir y obrar, sino que ha buscado en otra parte la decisión de los asuntos importantes, preguntando a los oráculos lo que el individuo y el Estado debían hacer. El griego se enfrenta de forma supersticiosa ante lo particular, porque la división infinita de la subjetividad en sí misma no se ha realizado todavía, ni ha llegado a la existencia pura la oposición del bien y el mal, ni se ha comprendido la identidad de lo particular con lo universal. La antítesis de la subjetividad infi-

nita no esta recogida todavía en la religión, como sucede en el cristianismo. El cristiano confía en que su bien es temporal y eternamente un objeto de Dios y en que todos los caminos de su vida conducen a su mayor bien. Está absolutamente justificado en sus fines particulares; este, aquel, todos. Los individuos deben salvarse. El griego no podía llegar aún a esta representación; solo en la religión cristiana es la determinación de lo particular recogida en el concepto divino. La confianza familiar del cristiano en Dios radica en la determinación del Dios cristiano como un particular, que tiene un hijo, que es realmente hombre; radica en que Dios ha tenido el sentimiento humano de su pasión. Este pensamiento implica para el hombre el deber de resolver por sí mismo. Sin duda cabe inferir, en relación con esto, que es superfluo determinarse y que debe abandonarse a Dios todo; pero solo pueden creer esto los perezosos, que no ven que la acción es necesaria.

La cuestión es en realidad esta: ¿de dónde tomará el hombre la determinación para obrar? Si la subjetividad infinita, el «yo quiero», no está aún incluido en la idea de Dios, la decisión subjetiva, emanada del «yo quiero», no está justificada; el hombre todavía no puede tener la voluntad de extraer de sí mismo la determinación. Todavía no ha concebido lo decisivo como algo suyo y, en la medida en que lo ha concebido así, ha sido más bien en la forma de una arbitrariedad, de una insolente jactancia. Por eso los griegos no tienen todavía en sí mismos la decisión, sino que necesitan buscarla fuera. De este modo se explica el fenómeno de que este pueblo infinitamente libre, espiritual e inteligente, haya dado cabida sin embargo, a semejantes supersticiones. Había en Grecia una multitud de lugares que poseían oráculos. Obsérvese empero que los oráculos no eran consultados sobre objetos éticos o jurídicos, sino solamente sobre los particulares. Aquellos estaban vivos en la conciencia de la libertad espiritual; la subjetividad con sus particularidades era la que no había llegado aún a la libertad. El oráculo de Delfos perteneció primero a la tierra, a la naturaleza, luego a Temis y finalmente al dios espiritual Apolo. Mas la última unidad de la conciencia de sí mismo permaneció oculta para el griego, a pesar de este pro-

greso hacia la espiritualidad. Como la subjetividad no ha sido aprehendida todavía en su profundidad por el espíritu griego, tampoco existe en él la verdadera reconciliación, ni el espíritu humano está absolutamente justificado. Esta deficiencia se ha revelado en que el Hado se alza por encima de los dioses como pura subjetividad; revélase también en el hecho de que los hombres no toman sus decisiones por sí mismos, sino conforme a los oráculos. Ni la subjetividad humana ni la divina toman todavía por sí mismas, como infinitas, la decisión absoluta.

3. EL ESTADO GRIEGO

La constitución de Grecia tiene una relación inmediata con la religión griega. Lo político contiene aquí la unión de los dos aspectos considerados por nosotros. Por una parte el espíritu es la base; este espíritu vivo y divino no está solo representado, sino que existe como real, como espíritu del sujeto. Hemos visto cómo la subjetividad se desarrolla en primer término para sí, en individualidad bella. El espíritu, como universal por sí, es el espíritu político. Aparece en su individualidad libre como el espíritu de los sujetos, los cuales están penetrados de él y constituyen su eticidad. Este espíritu del pueblo es la polis, Atenea, que es real en la forma de esta Atenas, como espíritu de los individuos conscientes de sí mismos y existentes exteriormente. En el Estado el espíritu no solo es objeto como espíritu divino; no solo está desarrollado subjetivamente en los cuerpos bellos, sino que es espíritu universal vivo y, a la vez, espíritu consciente de sí mismo en los distintos individuos.

En Grecia no había lugar para el despotismo oriental. Desde un principio, los individuos, como procedentes de mezclas, son extraños unos a otros, no están unidos por la naturaleza. Por otra parte el sujeto no tiene aún la libre idealidad del pensamiento, la infinita subjetividad; esta implica la determinación de la conciencia moral, que todavía no tiene puesto aquí. No existe aquí todavía lo que justifica por sí al hombre; todavía no ha tenido lugar la ruptura por la cual la individualidad

autónoma, independiente, trata de determinar por medio del pensamiento lo ético y lo justo y no reconoce lo que no se justifica ante su propio examen. La voluntad particular todavía no es libre, precisamente por esto; la particularidad de la opinión no puede todavía prevalecer y las pasiones no se inmiscuyen en la marcha del Estado. En el ánimo mi convicción es lo único firme y el Estado, siendo por el contrario lo exterior, necesita buscar otro sostén frente a esta interioridad, frente a esta opinión. Por consiguiente, donde ha despertado la interioridad independiente, el Estado es frente a ella el interés general, que aparece como algo exterior y necesita un apoyo peculiar. Con esto llega el momento en que surge la monarquía; existe la necesidad de un orden exterior, el cual necesita darse un centro, para ser firme. Pero este concepto solo puede formarlo un nudo sólido, atado de un modo natural. Pues entonces está dado por naturaleza el momento de exigir algo en la eticidad, algo que luego puede mantenerse incluso contra la opinión y el sentir de los individuos. Ahora bien, la interioridad se halla muy cercana al espíritu griego; pero en la constitución griega solo ha podido entrar como causa de ruina, porque el principio de la libertad subjetiva es para esta constitución todavía un principio heterogéneo.

La constitución *democrática* era la única apropiada para este espíritu y para este Estado. Hemos visto desarrollarse y brillar en Oriente el despotismo, forma que responde al espíritu oriental. La forma democrática no es menos en Grecia la determinación propia de la historia universal. En Grecia la libertad del individuo no ha llegado todavía a la abstracción de que el sujeto dependa pura y simplemente de lo sustancial, del Estado como tal; sino que aquí la voluntad individual es libre, con toda su vivacidad y, en su particularidad misma, representa la actuación de lo sustancial. En Roma veremos, por el contrario, la dura soberanía sobre los individuos, así como en el Imperio germánico la monarquía; en esta el individuo participa y coopera, no solo con el monarca, sino con la organización monárquica toda.

El Estado democrático no es patriarcal, no descansa en la confianza todavía inculta, sino que implica leyes y la con-

ciencia de la base jurídica y ética, y que estas leyes sean conocidas como positivas. En la época de los reyes aun no había en la Hélade vida política y, por tanto, existen escasas huellas de legislación. Pero la necesidad de esta surgió en el intervalo desde la guerra de Troya hasta la época de Ciro. Los primeros legisladores son conocidos bajo el nombre de los *siete sabios;* por los cuales no deben entenderse sofistas ni maestros de la sabiduría que enseñaran con plena conciencia lo justo y verdadero, sino solo pensadores, pero cuyo pensamiento no había llegado a la ciencia propiamente dicha. Eran políticos prácticos; y ya hemos hablado anteriormente de los buenos consejos que dos de ellos, Tales de Mileto y Bias de Priene, dieron a las ciudades jonias. Solón fue encargado por los atenienses de dictar leyes, porque las existentes ya no servían. Y dio a los atenienses una constitución política, por la que todos obtenían los mismos derechos, sin que la democracia resultase, sin embargo, totalmente abstracta.

El principio de que debemos partir es la unidad de la voluntad subjetiva y objetiva. También considerado bajo el aspecto político es este término medio, la *belleza,* el punto en que los griegos se detienen y el que lleva a la constitución griega. La belleza todavía no es la verdad. El derecho y la eticidad son queridos aquí por la individualidad libre; pero este querer no está todavía determinado como moral. Lo sustancial del derecho, el asunto del Estado, el interés general, es aquí lo esencial para el individuo, pero lo es como costumbre, en la forma de la voluntad objetiva, de suerte que la moralidad en sentido propio, la interioridad de la convicción y del propósito, no existe todavía. La ley existe como ley de la libertad, como ley racional por su contenido; pero vale porque es ley, en su inmediatez. La voluntad no ha llegado todavía a la interioridad del ser para sí; sin duda ya no se encuentra sujeta de raíz, ya no está sumida en la naturaleza como en Oriente, pero las leyes valen porque existen como leyes de la patria. No las obedezco por estar convencido de que son buenas, sino que constituye una simple costumbre, conforme a la cual vivo y que no admite otro fundamento y que yo acepto como buena, porque es la costumbre. El elemento natural subsiste en la belleza como tal; la belleza expresa lo divino en lo sen-

sible: y esta constitución griega, esta forma de la eticidad, es así la constitución *bella,* en la cual lo bueno y lo justo existen como costumbre y hábito, según el modo de la naturaleza, según el modo de una necesidad. La constitución de Grecia era, pues, una bella forma política, no un estado patriarcal de confianza inculta, sino un estado de perfecta legalidad. Como la costumbre y el hábito constituyen la forma en que lo justo se quiere y se hace, también son lo firme y no tienen en sí todavía el enemigo de la inmediatez, que es la reflexión y subjetividad de la voluntad. Por esto puede ponerse el interés de toda la comunidad en la resolución de los individuos; más aún, esta ha de ser aquí la base, precisamente porque no existe ningún principio que pueda impedir que la eticidad se realice. La democracia es lo único posible y necesario para un carácter semejante. Los ciudadanos todavía no tienen conciencia de lo particular, ni por consiguiente del mal. La voluntad de los individuos que pertenecen a la comunidad es aún la voluntad objetiva; Atenea es el espíritu real del ciudadano individual. Pero el tiempo de una constitución semejante pasa tan pronto como la voluntad se ha recluido dentro de una conciencia moral interior y ha surgido la división. Puede aparecer extraño este destino del hombre, que consiste en que su punto de vista superior, el de la libertad subjetiva, le arrebate la posibilidad de eso que suele llamarse con preferencia la libertad de un pueblo.

En Grecia vemos la democracia en su más bello desarrollo. Sabemos que la libertad que existía en Grecia fue la más bella que ha existido jamás en punto alguno de la tierra. Hemos indicado anteriormente que el despotismo era lo peculiar de la vida política oriental, su constitución, hasta donde puede hablarse de una constitución; asimismo la aristocracia es lo peculiar del mundo romano; y la monarquía es la determinación política propia para el mundo de los pueblos germánicos, para el mundo cristiano. Pues bien, la democracia ha sido la determinación de la constitución política para Grecia. Lo importante es, sobre todo, saber qué cosa sea la libertad bella. Hemos expuesto cómo lo político revela la compenetración del espíritu objetivo con la voluntad subjetiva, la inteligencia; y la forma, el modo y manera de esta unión consti-

tuye la determinación de la libertad. Según el principio de la belleza, que hemos establecido, lo sustancial, lo ético, su forma suprema, el principio del Estado, la unidad política, se identifica precisamente con la subjetividad de la voluntad, del saber, del creer. Las leyes son las máximas de los ciudadanos, para quienes lo supremo es vivir para las leyes; esto es lo sustancial de su dicha, de su honor y conciencia en general. La sustancia ética es el espíritu interior como costumbre, como modalidad común de los individuos; pero este espíritu interior tiene que existir también como objeto para los individuos; y este es la patria, el Estado. Frente a este, los ciudadanos, por una parte, se hallan dominados unánimemente por el amor a la patria y la resolución de llegar a la muerte por su interés y triunfos; por otra parte, tienen la libertad de participar en las deliberaciones sobre los asuntos del Estado y de elegir a los individuos en quienes confían que dirigirán mejor estos asuntos. Esta dirección única subjetiva es necesaria para lo exterior; y estos individuos son elegidos por los ciudadanos, y la que emana de ellos es la resolución misma de los individuos, no una propia resolución de la cual el interés de los individuos fuera excluido. El sujeto natural, que hay que distinguir de lo universal, se identifica en el principio de la belleza con lo interior y lo espiritual, de suerte que solo es la expresión de este; el instrumento u órgano aparente de que el espíritu se sirve para realizarse son los individuos. Esta identidad es la constitución democrática.

Montesquieu dice que el principio de la democracia es la virtud. Esto es verdad, si quiere decir que la virtud y la eticidad son las bases de la democracia. Montesquieu expresa así la muy justa opinión que tiene acerca del ánimo que es necesario en la democracia, a saber: que sea un ánimo verdadero, sustancial, ético. La eticidad tiene que existir en la forma de la belleza, en la cual la subjetividad se halla en identidad inmediata con la ley y la voluntad del Estado, de suerte que ni la subjetividad se ha aprehendido todavía en su infinito derecho, ni la conciencia moral es la que da el impulso a la voluntad. (La conciencia moral impera cuando el sujeto busca y toma en su interior la decisión sobre lo justo, sobre lo que debe ser válido para él). La voluntad particular, el interés par-

ticular, no debe haberse constituido todavía por sí, sino ser idéntico con la primera unidad, con lo sustancial como fin del Estado. Tan pronto como aparece la reflexión, surgen las opiniones y convicciones particulares, que pueden ir en contra de lo universal, en contra del deber; surge entonces la posibilidad del mal en general y de que los individuos hagan prevalecer sus fines e intereses particulares. La aparición de este carácter en un Estado inmediato, como es este, señala la ruina del mismo; este Estado no tiene fuerza para defender su fin general frente a los fines particulares, sino que su fuerza descansa en la unidad aun existente del sentir particular con el general. Todavía no existe un derecho de lo universal abstracto, ni un gobierno como órgano particular, capaz de poner freno al interés particular tanto como de satisfacerlo. El pensamiento de la interioridad, de la importancia de los fines particulares, no puede aparecer en la democracia sin acarrear su decadencia y ruina. La libertad subjetiva, principio que ha de ser propio de otra época, no debe aparecer aún, si ha de subsistir aquella hermosa libertad. La condición interna absoluta de la democracia es la unidad de lo particular con el interés general del Estado; la subjetividad no debe haberse aprehendido a sí misma todavía, no debe haber llegado a su madurez.

La eticidad es la razón de la voluntad; los principios de esta voluntad son las leyes en sí y por sí, esto es, las leyes eternas, que tienen relación con la voluntad subjetiva y se alzan frente a esta como algo sustancial, comparable a los dioses. Los dioses griegos son figuras de la fantasía y de la belleza; la figura es el modo y manera en que se presenta la idea que les sirve de base. En la belleza la idea no está presente de un modo absoluto; el entendimiento puede separar las ideas de su manifestación, pero ellas están enlazadas con esta. También las leyes eternas existen de un modo universal y abstracto, pero tienen su realidad en la voluntad de los individuos. Cuando el contenido universal y abstracto opera sobre la voluntad de los individuos, existe la eticidad, que es la unidad indivisa del contenido universal con la voluntad individual. Este es el ya mencionado hermoso término medio entre la sujeción a la naturaleza y el conocimiento del bien y el mal, sobre la base del

cual la conciencia moral decide si quiere ser buena o mala. La esencia ética no conoce este dualismo, no elige, es buena en sí. El dios no cesa de existir en los individuos hasta que la voluntad en sí se ha retirado al santuario del saber y de la conciencia moral y ha empezado la separación infinita de lo subjetivo y lo objetivo. Este recogimiento del hombre dentro de sí, la reflexión, aparece en la democracia griega con Sócrates; y con él viene la moralidad, por la cual aquella democracia es destruida. La eticidad es en su primera forma costumbre, hábito. Pero la voluntad racional se ha dado en ella la forma de la libertad y esta determinación ética de la voluntad racional se llama la virtud. Por eso la virtud es el principio de la democracia. El momento capital de la democracia es el sentir ético, la virtud en general; lo sustancial del derecho, el negocio del Estado, el interés general, deben ser para el individuo lo esencial. Pero esto es contrario a la reflexión, al pensamiento abstracto, al examen y opinión subjetiva y al arbitrio de cada individuo. La voluntad está indivisa; es la voluntad objetiva, el espíritu concreto; y este es fin de todos los individuos, que lo ponen todo en su conservación. El espíritu universal desaparece cuando aparecen los fines y pasiones particulares. Solo porque todos los individuos viven en este espíritu objetivo, tienen todos autoridad en el Estado y el derecho a deliberar sobre él y el deber de morir por él.

La tesis de que las resoluciones acerca del Estado son asunto de todos los ciudadanos, conduce a la exigencia de una constitución democrática; es una tesis exacta. Se infiere de aquí que los ciudadanos deben estar autorizados también para resolver sobre lo que es su más propio y esencial negocio en este mundo. Puede decirse que quieren su propio bien y además que son ellos los que mejor entienden este su propio bien. Ahora bien, una circunstancia esencial es aquí la de quiénes sean estos individuos que deben defender sus asuntos. Se trata de los ciudadanos individuales. Pero sucede con estos que solo tienen esa absoluta autoridad mientras su voluntad sigue siendo la absoluta voluntad objetiva, la voluntad indivisa, la unidad simple de la voluntad sustancial. Esta es la verdadera situación de la constitución democrática; su justificación y absoluta necesidad descansa en esta eticidad obje-

tiva todavía inmanente. Esta justificación no existe en las modernas representaciones de la democracia. Los intereses de la comunidad, los negocios públicos, deben ser deliberados y resueltos por el pueblo; los individuos deben deliberar, exponer su opinión, emitir su voto; y todo esto porque el interés del Estado y los negocios públicos son los suyos. Ello es muy exacto. Pero la circunstancia y diferencia esencial consiste en *quiénes* sean estos individuos. Estos individuos solo tienen absoluta justificación mientras su voluntad siga siendo la voluntad *objetiva*. Este es el punto de vista griego y por eso la forma de la democracia corresponde a la comunidad griega. Pero ya no es el punto de vista moderno, en el cual Cristo, con sus palabras: «Mi reino no es de este mundo», ha introducido la inferioridad.

Por lo mismo no debemos llamar a la voluntad sustancial de la eticidad voluntad buena; pues la buena voluntad es la voluntad moral, la que, con arreglo al bien como una idea en sí, como un conocimiento del deber, juzga sobre lo que el individuo y el Estado deben hacer. La buena voluntad es algo particular, descansa sobre la moralidad de los individuos, sobre su convicción e interioridad. Justamente la libertad subjetiva, que constituye el principio y la forma peculiar de la libertad en nuestro mundo y la base absoluta de nuestro Estado y de nuestra vida religiosa, resultó para Grecia la ruina. La interioridad estaba próxima al espíritu griego, que hubo de llegar pronto a ella; pero justamente la interioridad precipitó el mundo griego en la ruina, pues la constitución no estaba calculada para este aspecto, ni conocía esta determinación, porque esta no existía en ella. Podemos afirmar de los griegos, en la primera y verdadera forma de su libertad, que no tenían conciencia moral; reinaba en ellos el hábito de vivir para la patria, sin más reflexión. No conocían la abstracción de un Estado, que es lo esencial para nuestro intelecto; el fin era para ellos la patria viviente: esta Atenas, esta Esparta, este templo, estos altares, este modo de convivencia, este círculo de conciudadanos, estos usos y costumbres. La patria era para el griego una necesidad, sin la cual no podía vivir. Los sofistas, los maestros de la sabiduría, fueron los primeros que introdujeron la reflexión subjetiva y la nueva doctrina, la doctri-

ma de que cada cual debe obrar según su propia convicción. Tan pronto como surge la reflexión, cada cual tiene su propia convicción —se indaga si no cabe mejorar el derecho, en lugar de atenerse al derecho existente— cada cual tiene una convicción; y así empieza una libertad subjetiva e independiente, en que el individuo está en situación de referirlo todo a su conciencia moral, incluso contra la constitución existente. Cada cual tiene sus principios; y como cree en ellos, está convencido de que son lo mejor y de que deben ser incorporados a la realidad. Ya Tucídides habla de esta decadencia, cuando dice que cada cual cree que las cosas van mal si no interviene en ellas.

Adviértese que si pertenece al concepto de la democracia el que los ciudadanos deliberen y resuelvan sobre los asuntos de gobierno, esto se refiere a los asuntos particulares, a la conducta exterior del Estado en cierto momento. La constitución misma, como algo esencial, no puede ser un objeto para la democracia griega; no puede haber deliberaciones ni resoluciones sobre la constitución, sino que la constitución consiste precisamente en esto, en que los ciudadanos deliberen y resuelvan; esto es lo único fijo. Muchas más cosas parecen necesarias: la preparación de los asuntos, las autoridades necesarias para ello, un procedimiento judicial y una administración de justicia. Sin duda; pero todas estas cosas son algo variable, son de esta o la otra manera, son algo particular, nada fijo por sí. Lo fijo es la voluntad, la resolución de los ciudadanos como tal; esto es lo sustancial, lo soberano, frente a lo cual no puede considerarse nada como fijo. Si esta soberanía crea una institución, aun cuando comprometa en ella su honor, su fe, lo más sagrado, puede ser la institución suprimida de nuevo; pues el soberano no puede quedar obligado. No tiene sentido que lo mismo que delibera se haga objeto de la deliberación; objeto solo puede ser lo particular, los asuntos de gobierno como tales, a que los ciudadanos han de contribuir y colaborar. Esta cooperación no es meramente un obedecer, una cooperación pasiva, sino también activa en sí misma; el propio examen, la propia voluntad necesita intervenir.

Esta es la determinación de la constitución democrática, la constitución más bella, la libertad más pura que ha existido

jamás. Fácilmente puede aparecer como la más necesaria para la razón, como la más ajustada al concepto. Mas para fijar su posición con respecto a principios superiores, vamos a considerar brevemente las condiciones en que tal constitución puede existir y las más inmediatas circunstancias y consecuencias asociadas con ellas. Resultará de aquí que lo más bello no es lo más profundo, ni la verdadera forma del concepto espiritual.

La primera condición exterior para la existencia de la democracia es que solo los *pequeños Estados* son susceptibles de esta constitución. Abstractamente cabe representarse que todos los ciudadanos acudan a las deliberaciones, expresen su voluntad y fijen lo común; la mayoría decidirá. Pero considerando las cosas más de cerca, se ve que la pequeña extensión del Estado es necesaria condición exterior. Cuantos más participantes hay en la vida del Estado, tanto más embarazada resulta su marcha; los intereses particulares de los individuos, sus modos particulares de vivir, no se someten a un espíritu universal. La democracia implica la presencia inmediata, la palabra viva, la visión directa de la administración, que infunde confianza al espectador interesado. Lo que va a ser resuelto necesita afectar a los individuos de un modo vital; los ciudadanos han de ser conmovidos; se trata de los ciudadanos como individualidades, no de su intelecto abstracto, sino de su visión determinada de las cosas, de su interés. De aquí la necesidad dc la elocuencia, que opera como excitante sobre los ciudadanos. Lo buenos oradores del gobierno han de exponer el asunto. Para tomar la resolución es menester una asamblea que esté reunida y presente al resolver; se necesita que el interés del hombre entero, su pasión, se ponga y esté en un movimiento común, para que puedan tomarse resoluciones comunes. Lo capital en la democracia es que el carácter del ciudadano sea plástico. El ciudadano tiene que estar presente en la discusión capital, tiene que participar como ciudadano en la decisión, no con su voto meramente, sino en el ardor que conmueve y es conmovido, con la pasión y el interés del hombre entero, presente al acto, con el calor de la decisión entera. La evidencia a que deben llegar todos tiene que producirse encendiendo a los individuos por medio del discurso. Si

esto sucediese por obra de la *palabra escrita,* de un modo abstracto, inerte, los individuos no se inflamarían en el calor de la generalidad. Sobre el papel esto podría extenderse a un gran espacio; pero se ve en seguida que tiene que ser algo vivo y esto solo puede tener lugar en un pequeño espacio, cuando los que han de resolver están juntos. A esto se añade esto otro: que cuanto mayor es el número, tanta menor importancia tiene el voto individual. En un país grande se puede consultar a todos los grupos, recoger votos y contar resultados, como hizo la Convención francesa; pero este es un procedimiento sin vida, un mundo deshecho y sumergido en montones de papel. Por esto en la Revolución Francesa la constitución republicana no se realizó jamás como una democracia; la tiranía y el despotismo alzaron su voz bajo la máscara de la libertad la igualdad. La constitución democrática de Robespierre no pudo realizarse nunca; debían resolver cuatro a cinco millones de ciudadanos votantes en cuarenta y cuatro mil municipalidades. Cabe además representarse que el asunto sea deliberado particularmente en cada aldea; entonces decide la contingencia del jefe particular a quien la importancia del conjunto esté confiada, desaparece la importancia del voto individual, unidad abstracta. Mi voto no es importante —piensa por necesidad cada cual—; y de este modo los que acudieron a votar fueron los menos y la decisión cayó en las manos de unos pocos, que tenían en gran parte pésimos intereses. En cambio, cuando el individuo da su asistencia, siente que hay algo decisivo en su conducta. En Grecia había aquella gran multitud de Estados independientes, cada uno de los cuales tenía un territorio que no sobrepasaba mucho la extensión de una ciudad. De esta suerte, el poder de resolver los asuntos estaba esencialmente limitado a la capital. El Estado entero de los atenienses estaba reunido en una ciudad. Se cuenta de Teseo que agrupó las aldeas diseminadas y las reunió en un todo. En tiempo de Pericles, al principio de la guerra del Peloponeso, la población entera del territorio ateniense se refugió en la ciudad, al aproximarse los espartanos. Un interés igual solo puede existir en ciudades semejantes; por el contrario, en los grandes reinos han de encontrarse diferentes y opuestos intereses. Únicamente la convivencia en

una ciudad, la circunstancia de verse a diario, hace posible una educación común y una democracia viva.

En segundo lugar hay que advertir que la *esclavitud* está y tiene que estar enlazada con la constitución democrática y la belleza de su libertad, a no ser que sea una democracia de pueblos pastores o agricultores, como en Suiza, de escasa cultura particular. En esta bella libertad no se conoce aún la libertad del individuo en sí, en su universalidad, esto es, de tal suerte que el hombre sea libre en sí y por sí, como hombre, y que la libertad no sea el derecho de una individualidad particular. En Grecia la libertad de la persona y la libertad política estaban limitadas a los ciudadanos como tales; y esto, por el principio de que el espíritu tiene precisamente esta conciencia de sí mismo; se sabe libre. Pero este espíritu y la conciencia de él era todavía un espíritu afectado por la naturaleza, por los elementos naturales; y, por tanto, era particular; la libertad de la persona no podía ser libertad del hombre en sí, porque el espíritu no se había aprehendido en su pureza; el espíritu absoluto no era aún objeto. Por esto solo individuos particulares pueden tener libertad personal y política y otras más; la esclavitud es una manifestación de la contingencia en la esfera de la particularidad. Por eso la igualdad es esencial en la democracia. En fortuna y educación, por lo menos, no deben existir grandes diferencias; pero cuando aparece la actividad de los intereses particulares y la reflexión, al desarrollarse la cultura, surge la completa desigualdad de las ocupaciones, de la fortuna y de la educación. Los asuntos particulares estaban entregados en Atenas, Esparta, etc., a los esclavos; por eso las personas libres no se veían enredadas en diferencias de ocupación y de cultura y podían mantenerse más en la igualdad. La esclavitud era la condición necesaria de semejante bella democracia, donde todo ciudadano tenía el derecho y el deber de escuchar y pronunciar en la plaza pública discursos sobre la administración del Estado y de ejercitarse en los gimnasios y de tomar parte en las fiestas. La condición de estas ocupaciones era necesariamente que el ciudadano estuviese sustraído a los trabajos manuales y que, por tanto, lo que entre nosotros toca hacer a los ciudadanos libres, el trabajo de la vida diaria, fuese ejecutado

por los esclavos. La igualdad de los ciudadanos implica la situación exclusiva de los esclavos. La esclavitud solo cesa cuando la voluntad ha reflexionado infinitamente sobre sí, cuando el derecho es pensado como propio de la persona libre y cuando la persona libre es el hombre en su naturaleza universal, dotado de razón. Pero aquí estamos aún en el punto de vista de la eticidad, que solo es hábito y costumbre y, por tanto, constituye una particularidad en la existencia. Para que no exista la esclavitud, es menester, en primer término, como queda dicho, el conocimiento de que el hombre como tal es libre. Mas para esto es menester que el hombre pueda pensarse como universal y prescinda de la particularidad por la cual es ciudadano de este o aquel Estado. Ni Sócrates, ni Platón, ni Aristóteles ha tenido la conciencia de que el hombre abstracto, el hombre universal, es libre. Este conocimiento solo surge mediante el ahondamiento del hombre en sí mismo.

Por esto, en tercer lugar, existieron los oráculos también en relación con la existencia política de la democracia. Sin duda ya en Homero se habla de Dodona y Pitón; pero todavía no se encuentra el formulismo posterior y justamente este formulismo está en conexión con el régimen político. La subjetividad no se ha aprehendido aún en su infinitud; donde lo ha hecho, se opone y puede oponerse a lo objetivo, a la sustancialidad ética. La subjetividad infinita, la libre conciencia que el sujeto tiene de sí mismo, es absoluta e infinita voluntad: quiero, porque quiero. Mas en aquel modo de la libertad bella el hombre todavía no puede atreverse a esta resolución última en todos los negocios. El hombre, que no ha aprehendido la profundidad de la conciencia de sí mismo, vive sin libertad. Cuando tiene la conciencia de su libre subjetividad, es él mismo la última instancia de apelación; pero los griegos no tenían aún este poder y fuerza de la conciencia de sí mismo. El sujeto sabe, pues, que la resolución absoluta no está en él; todavía no ha podido tomarla él mismo, tiene que tomarla de otra parte, de los oráculos, que están enlazados necesariamente con la eticidad bella y no deben ser considerados como circunstancias externas. Los hombres no osaban tomar por sí la última resolución; era necesaria la corroboración por una autoridad extraña. Con motivo de fundar

una colonia, al acoger dioses extranjeros, cuando un general iba a librar una batalla, se consultaban los oráculos. Antes de la batalla de Platea, Pausanias hizo consultar a los animales sacrificados y recibió del adivino Tisameno la respuesta de que los augurios eran favorables a los griegos, si permanecían más acá del Asopo; mas no si pasaban el río y empezaban la batalla. Por lo cual Pausanias esperó el ataque. Epaminondas delante de Leuctres, Jenofonte en la *Anábasis* consultan en todo momento a los dioses.

En sus asuntos privados, tampoco decidían los griegos por sí mismos, sino que tomaban la decisión de otra parte. Esto sucede en la época antigua y pura de la democracia. Cuando esta empieza a disolverse, surge la novedad de no consultar a los oráculos, ni en los negocios más importantes. El sentimiento de que ellos mismos tienen la decisión ha de hacerse pronto vivo en los ciudadanos, que se reúnen frecuentemente para deliberar. Así es como el pueblo se arrogó la decisión, principalmente en Atenas. Aquí fue donde la libre conciencia empezó a revelarse con Sócrates; el «genio» de este se determina por sí mismo. Sócrates se había elevado a la interioridad, aunque su «demonio» se le aparecía aún como algo ajeno, al modo como en Homero el movimiento interior, que hace que Aquiles detenga su espada, se ofrece baja la figura de Palas. Así como Sócrates escuchaba la voz de su «demonio», así las opiniones particulares de los oradores populares se abrieron paso y fueron lo decisivo en la vida política; los demagogos y el pueblo tomaron por sí las resoluciones. Pero esto trajo la corrupción, la disolución y el cambio progresivo de la constitución.

Pues cuando la decisión viene totalmente determinada por el arbitrio de la multitud, se basaba en la mayoría de los votos. Al principio no se contaban uno por uno los votos, sino que se apreciaban en globo; Tucídides escribió que en Corinto un éforo, al tomarse una decisión sobre la guerra y la paz, no hizo levantar las manos, sino que los partidos se pusieran en distintos lados. Pero con el tiempo la decisión por el número trae la determinación rigurosa; pero a la vez la conciencia de que esta decisión es algo contingente. Esto llega hasta lo escandaloso, ya que el voto individual no

puede menos de considerarse insignificante en la gran multitud de votantes. Si a esto se añade la íntima convicción de que tal o cual resolución tomada conduce a la ruina del Estado, entonces desaparece todo respeto por esta manera de resolver. Los oráculos, forma primera de la exterioridad en la resolución, tienen, en cambio, la ventaja de que lo exterior se presenta en figura de algo divino, mientras que en el otro caso solo aparece en la forma del número de votos.

La confianza en los grandes individuos es contraria a este procedimiento, en el cual cada uno pretende juzgar. Si los atenienses en anteriores tiempos encargan a Solón de darles leyes, si Licurgo aparece en Esparta como legislador y organizador, es porque el pueblo aún no creía ser el que mejor conoce lo justo. También posteriormente hubo grandes figuras plásticas en quienes el pueblo puso su confianza. Clístenes, que hizo la constitución todavía más democrática; Milciades, Temístocles, Arístides, Cimón, que están a la cabeza de los atenienses en las guerras médicas, y Pericles, que señala el gran momento de esplendor de Atenas. Pero tan pronto como uno de estos grandes hombres había llevado a cabo lo que era necesario, surgía la envidia, esto es, el sentimiento de la igualdad respecto al talento particular; y aquel era, o arrojado en la prisión o desterrado. Por último surgieron en el pueblo los sicofantes, que denigraban toda grandeza individual y a las personas que estaban al frente de la administración.

Al exponer los elementos del espíritu griego hemos observado en las distintas constituciones un período de desarrollo. En cuanto al segundo período puede afirmarse que el Estado y la ciudad vienen a ser lo mismo. En las ciudades surgieron con bastante generalidad tiranos; Periandro, uno de los siete sabios, fue a la vez tirano de Corinto. En el curso del desarrollo se produjo por entonces la desigualdad entre los ciudadanos; una parte era la más distinguida y la otra la más débil. Las comunidades todavía no estaban perfectamente regladas, se hallaban en vías de desarrollo. La fortuna daba a algunos individuos la preponderancia; estos se rodearon de satélites y pudieron cometer violencias por medio de ellos. Otra ocasión para las violencias fue la resistencia de la multitud contra las injusticias de una minoría de poderosos; los

tiranos gozaban de favor entre los humildes, porque el pueblo se sentía libre de la opresión, por lo menos al principio. Cuando los tiranos eran hombres de superior personalidad, entendimiento y penetración, elevaron el bienestar de los ciudadanos mediante instituciones públicas y fomentaron el arte y la ciencia. El pueblo se hacía culto y arraigó el hábito del orden legal. Antes de estallar las guerras médicas fueron los tiranos expulsados por los ciudadanos, que se habían hecho independientes.

Aquí podemos pasar al segundo período. Después de haber considerado los elementos del pueblo griego, vimos cómo este se revela en su fuerza y florecimiento, en su esplendor; todavía no vive en el goce de sí mismo, pero tiene conciencia de que ha de constituir un momento esencial, una etapa capital del espíritu, un eje en torno al cual girará la historia universal. En el curso de este período, que empieza con las guerras médicas, la rivalidad de Atenas y Esparta, el esplendor del arte y la ciencia y finalmente el indicado principio del defecto dentro del espíritu ético, son los momentos que constituyen el tránsito al tercer período.

Según la división de la historia de todo pueblo, división que antes hemos indicado ya, el desarrollo de su principio espiritual es lo propio del primer período. El segundo consiste en que el espíritu se revele como aquello para lo cual se ha desarrollado. El espíritu griego resalta entonces en su esplendor. Expondremos ahora la historia de este esplendor, en sus momentos capitales y, en primer termino, mostraremos cómo aparece en su marcha, cómo saca de sí una obra para el mundo, cómo justifica en la lucha su principio lo afirma victoriosamente contra los ataques.

Capítulo III

La afirmación histórica del espíritu griego

1. Las guerras médicas

Las guerras médicas señalan el contacto hostil del Oriente con el Occidente en flor. La Necesidad decidió la gran lucha en favor de Occidente. La victoria no fue una dádiva del destino. Se debió a la valentía y al patriotismo; y también al gran interés que en ella tenía el espíritu del mundo. Otros muchos pueblos inteligentes y valerosos han tenido posteriormente luchas y lo han sacrificado todo a la patria; pero no han conquistado esa aureola que enaltece el triunfo de los griegos sobre los persas. Esta aureola consiste en el gran interés del destino por el florecimiento de todo Occidente.

No todos los helenos tomaron parte en las guerras contra los persas; los tesalios y los macedonios se sometieron a estos. Incluso entonces, cuando lo más grande estaba en peligro, el particularismo siguió imperando. Atenas y Esparta fueron las que tomaron sobre sí el mayor peso de la lucha y las que más se distinguieron en ella.

Las guerras médicas caracterizan la época con que empieza el segundo período del pueblo griego. Es el momento en

que todo pueblo nuevo en la historia universal toma contacto con el pueblo, con la figura, con el imperio histórico que le ha precedido inmediatamente. Ya hemos hecho notar que este contacto constituye en la historia de dicho pueblo el comienzo de su segundo período. La individualidad ya está en sí conclusa y se vierte necesariamente hacia afuera para retornar luego sobre sí. En este choque Grecia se ha revelado magnífica. Los atenienses hicieron frente a los persas de un modo más señalado que los demás griegos. Ello se debe especialmente al principio del mar, que Atenas había hecho suyo. Los atenienses, apoyados tan solo por Platea, sostuvieron la primera guerra contra Darío. Esta primera contienda queda zanjada en la batalla de Maratón.

La ocasión que dio motivo a las guerras médicas fue la sublevación de las ciudades jonias contra los persas, y el auxilio que los atenienses y los eretrios les prestaron. Lo que determinó principalmente a los atenienses fue la circunstancia de que el hijo de Pisístrato, fracasados en Grecia sus intentos de apropiarse otra vez el gobierno de Atenas, se había dirigido al rey de los persas. Irritado este porque los griegos habían prestado ayuda a los jonios, envió heraldos a las ciudades griegas exigiéndoles el agua y la tierra, esto es, el reconocimiento de su soberanía. Los enviados del rey persa fueron despedidos de mala manera. Los lacedemonios llegaron hasta arrojarlos en un pozo, cosa que posteriormente les pesó tanto que mandaron como expiación a dos lacedemonios a Susa. Lacedemonia estaba, al principio de las guerras médicas, en posesión de la hegemonía y había alcanzado gran consideración, sobre todo en el Peloponeso, por haber subyugado y reducido a servidumbre al pueblo libre de los mesenios y por haber ayudado a varias ciudades griegas a expulsar a sus tiranos.

El rey de los persas envió, pues, un ejército contra Grecia. Heródoto, padre de la historia, ha hecho una brillante descripción de las guerras, que comenzaron en este punto y que él llamaba médicas. Nosotros no necesitamos extendernos mucho sobre ellas para el fin que perseguimos.

Primeramente, como queda dicho, los atenienses, con la sola ayuda de los platenses, lucharon en Maratón contra las

fuerzas superiores de Darío y consiguieron el triunfo bajo el mando de Milcíades. Después marchó contra Grecia Jerjes al mando de una enorme masa de pueblos. El formidable ejército iba acompañado por la flota, no menos importante. En las dos guerras, durante las cuales Jerjes invadió Grecia con los recursos de toda Asia, estuvieron Beocia, Tesalia e incluso Argos (en el Peloponeso) del lado persa; también las islas se habían sometido a los persas. Creta y Sicilia no se decidieron tampoco por Grecia; y de esta suerte, solo escasos pueblos griegos se reunieron contra el poderoso enemigo. Cuando Jerjes hubo pasado el Helesponto, fueron sometidas Tracia, Macedonia y Tesalia. Pero la entrada en la propia Grecia, el paso de las Termópilas, fue defendido por 300 espartanos y 700 tespienses, cuya suerte es conocida. Atenas, espontáneamente abandonada por los atenienses, fue destruida. Los persas destruyeron las imágenes de los dioses, que eran una abominación para ellos, adoradores de lo informe. A pesar de las desavenencias entre los griegos, la flota persa fue derrotada en Salamina. Es notable la coincidencia de los grandes trágicos de Grecia en el día de esta victoria; Esquilo tomó parte en la lucha y contribuyó al éxito; Sófocles bailó en la fiesta del triunfo y Eurípides nació en el mismo día. Posteriormente, el ejército persa, que permaneció en Grecia al mando de Mardonio, fue derrotado en Platea por Pausanias. El poder persa estaba quebrantado en muchos puntos. Grecia se libró de la carga que amenazaba aplastarla.

Conviene prestar atención a la aureola que rodea todos estos acontecimientos. Puede considerarse como un favor del destino el que los nombres de Maratón, Salamina, etc., vivan eternamente en la memoria de los hombres. Los trescientos espartanos de Leónidas eran, sin duda, bravos. Pero perviven como ejemplo de bravura, mientras otros muchos miles de millares que han muerto asimismo bravamente después, no disfrutan esa gloria inmortal de las Termópilas. Esto puede parecer, como hemos dicho, un capricho de la fortuna. Mas la fama decide según la naturaleza de las cosas; no según el valor moral subjetivo, sino según el objetivo. El interés del espíritu universal pesó aquí sobre la balanza. Todos los demás intereses, que han tenido relación con una determinada patria,

han sido limitados. Pericles lo dice muy dignamente en su oración fúnebre, al describir qué clase de Estado era aquel por el cual murieron los griegos. Pericles funda esta gloria en haber luchado por esa ciudad y triunfado, aunque pagando la victoria con la muerte. El gran rey de Asia con sus numerosos pueblos se puso frente a esta pequeña ciudad. Pero la fuerza espiritual venció a la masa, que no pudo resistir al poder superior del espíritu.

Los poderes que se enfrentaron en esta lucha fueron los siguientes. Por un lado, el despotismo oriental, todo el mundo oriental culto, reunido bajo un soberano. Exteriormente llevaba esta parte gran ventaja. Los persas y principalmente Jerjes no pueden considerarse como un pueblo sin vigor. Heródoto da de ellos una imagen muy diferente; algunos de los pueblos que describe habían efectivamente perdido todo vigor; pero muchos no, que incluso dieron prueba de un valor rudo, fiero. Contra estos pueblos muy belicosos entran en lucha unos pequeños grupos de individualidades libres. Nunca en la historia universal la superioridad de la fuerza espiritual sobre la masa —una masa no despreciable— se ha revelado con tal esplendor. Los griegos eran pocos en número; pero estaban sostenidos por una voluntad y animados por un espíritu. Sin duda ha habido batallas mayores que estas; pero estas viven inmortales en la historia no solo de los pueblos, sino también de la ciencia y del arte, de la nobleza y de la vida moral. Son victorias que pertenecen a la historia universal; han salvado la cultura y el poder espiritual; han arrebatado todas sus fuerzas al principio asiático. Sin duda hay otros muchos hombres que también lo han sacrificado todo por un fin; muchos guerreros han muerto por el deber y la patria. Pero aquí son admirables no solo el valor, el genio y el arrojo, sino también el contenido, el efecto, el éxito, que resultan únicos en su especie. Todas las demás batallas tienen un interés más bien particular. La fama inmortal de los griegos es justa; justifícala la alta causa que los griegos salvaron. En la historia universal, quien decide sobre la fama no es la valentía formal, no es el llamado mérito, sino el valor de la causa defendida.

2. ATENAS

Las guerras médicas y el subsiguiente desarrollo de los Estados que están a la cabeza de Grecia constituyen el período más brillante de este pueblo. Todo lo que estaba implícito en el principio griego se desenvuelve ahora plenamente y se hace visible.

La lucha con el enemigo exterior fue seguida en Grecia de guerras intestinas. Ya se habían dado anteriormente estas luchas interiores; mas ahora que los griegos quedaban libres en el exterior, surgió entre ellos el antagonismo, provocando hostilidades entre los Estados y luchas de los partidos dentro del mismo Estado. Atenas y Esparta constituyen la antítesis principal. La comparación de estas dos ciudades es tema muchas veces desarrollado. Sobre su antagonismo podemos pronunciar un juicio fundado en la historia. Ateniéndonos al objeto mismo, hay que reconocer la valía de los dos Estados y confesar que cada uno de ellos constituye una figura relevante por el desarrollo del espíritu, del carácter y de la constitución. No cabe abstenerse de pronunciar un juicio. Pero el juicio implica un criterio y este depende de la idea que se aplique. Se han aplicado al caso muchas categorías: las costumbres severas, la moralidad, el valor. Pero el criterio necesario es la virtud ética, esto es, aquí la virtud política, la disposición de ánimo que está en unidad con el Estado. Pero esta virtud es común a unos y otros, a atenienses y a espartanos. Entra además en consideración el libre desarrollo de la peculiaridad individual: que los individuos hayan hecho de sí individualidades espirituales, obras de arte espirituales, que la individualidad haya logrado los mismos derechos que el todo y que la libertad de la individualidad haya existido y subsistido en la unidad sustancial del todo. Y si buscamos juicios de los antiguos, no debemos acudir a Platón, Jenofonte y los socráticos en general, que han pronunciado sus juicios conforme a una idea parcial preconcebida y cuyas censuras alcanzan solo a los tiempos posteriores, testigos de los infortunios y la ruina de la democracia, sino a aquellos que conocen a fondo el Estado real, por haberlo dirigido, a los políticos prácticos, que tienen educada la conciencia de lo que es la naturaleza íntima

del Estado. Pericles es uno de estos, el más grande de todos los políticos que han existido, figura excelsa en el Olimpo de las individualidades griegas, el Zeus de estas, como fue llamado por los mismos griegos. Se puede decir que nosotros, en la lejanía del tiempo, no debemos tener la pretensión de saber de esto más que Pericles. Este era, sin duda parcial, como patriota ateniense; pero tenía una profunda conciencia del carácter sustancial de su patria; y la grandeza de su espíritu consiste en esta conciencia. En la oración fúnebre a los caídos en el primer año de la guerra del Peloponeso, no alaba a los atenienses por su valor y patriotismo, sino porque lucharon y cayeron en pro de una ciudad como aquella; de suerte que la causa defendida era lo que Pericles consideraba grande. Por tanto, si hemos de comparar ambas ciudades y, por otra parte, llegar a un juicio hondo, para el cual se requieren idea y conocimiento histórico, debemos buscar orientación en el discurso de Pericles, quizá ampliado por el profundo espíritu de Tucídides —ambos eran espíritus cultos—. Habría, pues, que comentar este discurso.

Respecto a las constituciones, hay que decir que ambos Estados, Atenas y Esparta, eran democracias. Una democracia totalmente abstracta no puede existir. Los asuntos de la comunidad son siempre asuntos singulares; tienen un largo proceso; no pueden estar al cuidado de la multitud, como tal; exigen una persona que los lleve o una pluralidad de personas que formen un colegio encargado de ellos hasta poderlos presentar al juicio de la multitud. La dirección democrática de una guerra sería completamente absurda. Por eso había en todos los Estados una comisión encargada de deliberar sobre los asuntos, antes de llevarlos a la multitud. En Atenas era el Consejo de los Quinientos.

El interés de los restantes Estados griegos gira también en torno al antagonismo de Atenas y Esparta. La particularidad de las demás ciudades semeja, por la grandísima diversidad de sus constituciones, a un hormiguero en continuo movimiento... Pero el interés capital se concentra en tomo de Atenas y Esparta. Ya aquí se revela el comienzo del antagonismo entre la democracia y la aristocracia, antagonismo que en Roma aparece visible, desenvuelto y encarnado en una comu-

nidad. La posición de los restantes Estados griegos se determina también por este antagonismo.

Atenas ha llegado en su desarrollo hasta la más libre democracia. Ya hemos dicho anteriormente que fue lugar de refugio para los habitantes de otras regiones de Grecia. Una raza mixta de griegos y asiáticos formó, pues, el pueblo ateniense. También hemos indicado ya que Atenas se dedicó pronto a la navegación; la orientación esencial de este Estado es el camino hacia el mar y, por tanto, va unida a la industria y al comercio. Sin embargo, todo esto estaba fundado también sobre el otro elemento de la sociedad civil, la agricultura. La agricultura y la propiedad territorial formaban en Atenas la base de la existencia material. Las distintas direcciones de la actividad humana estaban unidas en Atenas; pero dieron ocasión a muchas discordias.

La agricultura, el tráfico marítimo y la vida de los montañeses constituían las determinaciones fundamentales del Estado ateniense. Los antagonismos entre las antiguas estirpes ricas y los habitantes pobres surgen en época temprana. Los montañeses, diacrios, los pastores, viticultores y olivareros, los más numerosos, eran los más pobres; los propietarios de tierras laborables que vivían en la llanura, pedieos, eran los más ricos; entre unos y otros estaban los paralios, los habitantes de la costa, pacíficos y moderados. Este antagonismo se manifiesta históricamente muy pronto. Podemos pasar por alto lo más antiguo, por ejemplo, Teseo. Sin embargo, es notable el hecho de que se atribuya a este la reunión de los distintos municipios del Ática en Atenas, bajo una autoridad y justicia comunes, de suerte que aquí hubo centro, mientras que en Lacedemonia, y aun más en Beocia, los habitantes estaban repartidos por todo el país. En Atenas se produjo, pues, una unión entre el campo y la ciudad. Y entonces aparecen frente a frente los tres partidos, fundados en las particularidades locales y en los modos de vida que dependen de ellas. En este sentido pueden llamarse clases. Vemos aquí las mismas clases que en Oriente; pero la situación estable y surgen contiendas entre estas clases antagónicas. Mas como constituyen en conjunto una unión, advertimos en la situación de la comunidad una fluctuación entre la aristocracia y la democracia. Solón

le puso término, creando con su constitución un equilibrio de los contrarios. Las leyes de Solón afirmaron la igualdad de los ciudadanos, pues las cuatro clases en que dividió a los ciudadanos, según su fortuna, constituían la asamblea del pueblo, que deliberaba y resolvía sobre los negocios públicos. Pero los ricos tenían cierta preferencia sobre los demás, principalmente en el desempeño de los cargos públicos, que estaban reservados a las tres clases superiores. Subsistió, pues, aquí un momento aristocrático, que solo posteriormente fue suprimido.

Solón es citado como uno de los siete sabios; su figura señala el grado de la conciencia que siente la necesidad de una representación universal (por ejemplo, la felicidad) y, por tanto, la necesidad de la ley. Es un gran destino para un individuo el dar leyes a un pueblo semejante, destino que ha correspondido a pocos mortales. Lo primero que se ocurre en seguida, al hablar de esto, es que el pueblo debe darse a sí mismo sus propias leyes. La constitución democrática debe entregar al pueblo el poder legislativo; pero, como tal constitución, supone ya leyes. Existen leyes siempre; solo que son informes. No puede tratarse, pues, sino de una modificación y redacción. Las leyes verdaderamente grandes e importantes ya existen; lo que falta no tiene importancia. Así Solón determinó también los derechos privados. Tanto Solón como Licurgo encontraron un determinado espíritu del pueblo en el derecho y la constitución, y le dieron una forma y determinación más precisa.

Es notable que inmediatamente después de la pacificación de Atenas, aun en vida de Solón y en su presencia, Pisístrato se erigiera en tirano. Solón llamó inútilmente a sus conciudadanos a la defensa de la constitución; se ve en esto cuán mal la libertad se había impreso en los ánimos de los atenienses. La constitución no se había convertido todavía en sangre y vida, por decirlo así; no se había convertido todavía en hábito de la existencia moral y civil. Pero más notable aún es que Pisístrato no alterase nada en la legislación y que, acusado, compareciese por sí mismo ante el Areópago. En Diógenes Laercio encontramos una carta suya, en la cual invita a Solón a regresar a Atenas, explicando que no ha cambiado

nada en las leyes y que se ha limitado a reivindicar los derechos de los Cecrópidas. Pisístrato fue un hombre justo y grande; su dominación fue necesaria para reprimir de hecho el espíritu de facción que Solón había reprimido teóricamente y para habituar a los atenienses a las leyes. Cuando esto hubo sucedido, los pisistrátidas se hicieron superfluos y fueron expulsados de Atenas fácilmente. Cuando las leyes se hubieron convertido en la libre eticidad, la dominación de uno solo resultó incompatible con las leyes, con el espíritu de los atenienses ya realizado. Las leyes de la libertad hubieron de entrar en contradicción con el poder de los pisistrátidas. Estos fueron expulsados, Hiparco muerto e Hipias desterrado. Mas entonces resurgieron los partidos: los Alcmeónidas, que estaban a la cabeza de la insurrección, defendían la democracia; los espartanos, por el contrario, apoyaban al partido contrario, al partido de Iságoras, orientado en dirección aristocrática. Los Alcmeónidas, con Clístenes a la cabeza, consiguieron la supremacía. Clístenes suprimió el momento aristocrático que aún existía en la legislación de Solón; hizo de los cuatro *filiai,* diez. Lo demás se halla en cierta oscuridad; parece que disminuyó el influjo y preponderancia de las grandes familias. Hay que observar, en cuanto a estas *filiai,* que cada una formaba una especie de comunidad, y tenía debajo de sí los *demos y las fratrías.* La masa del pueblo ateniense, la colectividad, elegía por sí estas particularizaciones; de suerte que lo particular obtuvo por este lado su validez, pero sin causar ningún perjuicio a lo general. Estas comunidades particulares tenían divinidades particulares, tradiciones, templos, teatros y fiestas propias, y concedían honores. Pericles, por último, hizo la constitución totalmente democrática; el poder del Areópago fue quebrantado por iniciativa suya. Era este un antiguo tribunal, a cuyo cargo estaba la administración del tesoro público; esta administración financiera pasó entonces a las manos de los ciudadanos. En el Estado moderno, el poder que propiamente no ejerce el monarca está entregado a su determinación; pero se considera como un punto capital de la constitución representativa el que la representación popular intervenga en la fijación y empleo de los ingresos públicos.

Un espíritu impera en el todo de esta democracia y la actividad del individuo podía obtener su expresión; la individualidad podía desenvolverse junto a la base sustancial del carácter. Existían para ello las más ricas disposiciones; también las individualidades de los círculos particulares tenían independencia.

En cuanto a la vida privada es de advertir que existía la *esclavitud*. Pero esta no era, como entre los espartanos, la servidumbre de un pueblo originariamente libre y luego subyugado, sino que descansaba en una posesión privada, accidental, adquirida por compra. Esenciales para el genio ateniense eran la actividad y la igualdad jurídica y moral de los ciudadanos; dentro de las cuales podía prevalecer la diversidad de los individuos. Las personas privadas tenían en su trato mutuo una urbanidad muy fina y delicada, una cortesía efectiva, aunque sin las formas fijas y explícitas de nuestra cortesía. Esta *urbanidad* implica un continuo reconocimiento del derecho del prójimo con respecto a lo que yo digo; de suerte que yo respeto inclusive el derecho del prójimo a escucharme. En todo lo que digo hay, en efecto, algo de arrogancia; pues si algo aseguro, exijo de los demás, en cierto modo, un sí. Este continuo respeto a los demás es perceptible muy claramente en los diálogos platónicos. La urbanidad exige que yo no haga nada que revele la voluntad de imponerme al prójimo. Entre los atenienses, la *educación,* la cultura, constituye la forma de sus acciones, de tal suerte que el sello de la universalidad está impreso en todas ellas. El Estado y el culto religioso son quienes suministran la materia de esta educación. Los grandes caracteres políticos han existido especialmente en Atenas. Aquí es donde ha tenido más espacio su desarrollo, pues aquí principalmente no solo se permitía, sino que se estimulaba a todo individuo a que hiciera valer su talento. Mas, a la vez, el individuo solo puede hacerse valer cuando sabe satisfacer el espíritu y la opinión, así como la pasión y la ligereza de un pueblo sumamente culto. Por otro lado, el culto religioso dio al arte un gran estímulo. Este culto no consiste en oraciones o en llenar el ánimo con el pensamiento de Dios, sino que consiste en fiestas. El hombre se representa exteriormente como digno de Dios, justamente porque todavía no existe la

intimidad. Atenas vivía, pues, para el fin de la belleza, teniendo en ella conciencia de la seriedad de la vida y revelándose también práctica y hábil.

En suma, los momentos de la esencia ateniense fueron la independencia de los individuos y una cultura animada por el espíritu de la belleza. En Atenas existía una libertad viva y una igualdad viva de costumbres y de cultura espiritual; y si la desigualdad de la fortuna era irremediable, no llegó nunca a grandes extremos. Junto a esta igualdad y dentro de esta libertad, toda desigualdad del carácter y del talento, toda diferencia individual podía hacerse valer libérrimamente y encontrar en aquel medio el más rico estímulo y fomento. Por iniciativa de Pericles fueron levantados aquellos monumentos eternos de la escultura, cuyas escasas reliquias asombran a la posteridad. Ante este pueblo fueron representados los dramas de Esquilo y Sófocles, y más tarde los de Eurípides, que ya no tienen, sin embargo, el mismo carácter plástico y ético y en los cuales el principio de la decadencia empieza a manifestarse. A este pueblo fueron dirigidos los discursos de Pericles. De este pueblo nació un círculo de hombres que han sido los clásicos de todos los siglos; a ellos pertenecen, además de los citados, Tucídides, Sócrates y Platón y también Aristófanes, que conservó toda la gravedad política de su pueblo, en la época de la decadencia, y escribió y creó siempre con el pensamiento puesto en el bien de la patria. Vemos, pues, en los atenienses una gran actividad, movilidad y desarrollo de la individualidad, dentro del círculo de un espíritu ético. Este desarrollo espiritual de la individualidad es sin duda el carácter fundamental de Atenas.

La unidad de este espíritu, que aparece manifiesta en las resoluciones sobre los negocios públicos, fue creada por los estadistas y sus arengas públicas. Entre ellos descuella Pericles, el político más grande de la Edad antigua y moderna, verdadero carácter plástico. El bien y el honor de su patria fueron su único fin; esta sola idea le hace plástico; su vida entera, con todas sus circunstancias, perteneció a esta idea. Se consagró exclusivamente al grave cuidado de los negocios de su patria; nunca río, ni se entregó a un placer, ni asistió a un banquete, desde el día en que se hombre público. No podemos menos

de rendirle la más alta admiración. Dominó con el poder de la palabra y con la prudencia de la conducta sobre el más culto y ligero de los pueblos. No cabe puesto más difícil que el suyo. Exclusivamente por su talento, su personalidad y la convicción que despertó de que era un hombre en absoluto noble, atento solo al bien del Estado y superior a los demás por su espíritu y conocimientos, llego Pericles a tan alta consideración y autoridad que Aristófanes le llama el Zeus de Atenas —y esto, en un pueblo que de todos los grandes sentía envidia y que no toleraba ni la vulgaridad ni la doblez—. No podemos equiparar con Pericles a ningún estadista bajo el aspecto del poder de la individualidad.

Tucídides ha puesto en su boca aquel discurso, antes mencionado, la más profunda descripción de Atenas. Su discurso tiene por objeto la descripción de la ciudad por la cual se han sacrificado los guerreros atenienses. Pinta, pues, el carácter de Atenas; y lo que dice es de lo más profundo, de lo más justo y verdadero que se ha dicho. Amamos lo bello, dice, pero sin pompa, sin profusión, con frugalidad, no como los bárbaros, que buscan el goce en lo desmesurado; filosofamos, pero sin dejarnos arrastrar a la blandura e inactividad (pues cuando los hombres se entregan a sus pensamientos, esta vida interior hace que se alejen de lo práctico, de la actividad enderezada a lo público, a lo universal); somos audaces y osados y en medio de este coraje nos damos cuenta, sin embargo, de lo que emprendemos (tenemos conciencia de ello); en otros, por el contrario, el denuedo tiene su base en la falta de cultura. Esta falta de cultura engendra otra clase de audacia, que pierde su acometividad con la reflexión y la razón; en cambio, los mejores son aquellos que saben discernir lo agradable y lo temible y no por ello se espantan de los peligros. Así somos nosotros, los atenienses; sabemos discernir mejor que nadie lo grato y lo penoso, a pesar de lo cual no eludimos los peligros. No es posible desconocer en todo esto la gravedad y la profundidad de la conciencia de Pericles; el cual nos pinta el más hermoso cuadro de una constitución, donde los ciudadanos están educados y tienen ante los ojos el interés de la patria, donde la individualidad es culta y posee una conciencia desarrollada de los negocios públicos y los intereses generales.

En Atenas asistimos al despertar de la libertad subjetiva; el hombre ha entrado en sí mismo y actúa libre y productivamente hacia afuera. Por esto vemos florecer también aquí todas las artes y ciencias. El *summum* de la poesía es el drama; y la poesía dramática, en su desarrollo más hermoso y logrado, en la tragedia y la comedia, aparece en Atenas. El florecimiento de la ciencia ha sido parte, con Sócrates, Platón y Aristóteles, de la cultura de Atenas. Igualmente la elocuencia ha alcanzado aquí su desarrollo supremo y las artes plásticas han llegado a su cumbre también en Atenas. Vemos nacer aquí todo esto en su idealidad, porque el hombre se ha hecho consciente de sí mismo, se ha hecho objetivo y ha objetivado a la vez su idea.

El arte y la ciencia son los modos ideales en que el espíritu de un pueblo se hace consciente de sí mismo; y lo más alto que un Estado puede alcanzar es que el arte y la ciencia se desarrollen en él, alcancen en él una altura que corresponda al espíritu del pueblo. Este es el fin supremo del Estado, el cual, sin embargo, no debe tratar de producirlo como una obra, sino que este fin debe producirse por sí mismo. Un pueblo tiene mucho que hacer con la realidad: tiene que infundir su forma, su interior al mundo, para hacerse objetivo a sí mismo; pero el verdadero modo de ser objetivo para sí mismo es conocerse. Atenas ha cesado ya de ser reverenciada por un pueblo. Pero las obras de su espíritu siguen insuperadas ante nosotros.

3. ESPARTA

El reverso de Atenas es Esparta. También aquí existía una constitución democrática, moderada por cierta aristocracia; pero esta constitución daba de tal modo la preponderancia al principio democrático, que se transformó en aristocrática antes que la de Atenas.

Los comienzos de Esparta son muy distintos de los de Atenas. Los espartanos eran dorios, tribu cuyo nombre no se encuentra en Homero. Los atenienses eran jonios. Esta diversidad nacional se hace sentir también respecto de la consti-

tución. Los *dorios*, que venían de Tesalia, bajo la dirección de los Heráclidas, aparecen como una tribu extranjera en el Peloponeso y subyugan a *los aqueos* indígenas, condenándolos a la esclavitud bajo el nombre de ilotas. Los ilotas eran, sin duda, los antiguos naturales y estaban, frente a los nuevos señores, en una situación mucho peor que los esclavos en Atenas. Estos eran objeto de compras accidentales y aisladas; formaban parte de la familia de sus dueños y vivían en casa de estos. En Esparta, por el contrario, los primitivos habitantes libres se encontraban en situación de esclavitud. Había un continuo estado de guerra en Lacedemonia. Los griegos actuales no viven bajo la dominación turca una vida tan dura como los ilotas en Esparta; aunque están entregados a todos los malos tratos posibles y no tienen existencia política son personalmente libres; en cambio los ilotas eran también maltratados y, además, esclavos. Lo mismo que a los ilotas acaeció más tarde a los mesenios. Esta dureza inhumana formaba parte del carácter de los espartanos. Al posesionarse de su cargo, los éforos hacían una declaración de guerra en toda regla contra los ilotas, que se hallaban continuamente expuestos a los ejercicios bélicos de los jóvenes espartanos. Estos se dedicaban a la caza de ilotas, con objeto de desarrollar así el gusto y amor a la guerra. Los ilotas eran avisados de la caza inminente; no para que pudiesen escapar, sino para que su intento de fuga dificultase la matanza a los jóvenes espartanos y fomentase en estos la astucia y el hábito de vencer a un enemigo precavido. Tal cosa no ha sucedido aún en Turquía. Algunas veces los ilotas fueron puestos en libertad y armados, para combatir contra el enemigo entre las filas de los espartanos, y después de haberse portado valerosamente, contribuyendo a salvar el Estado, fueron asesinados, a su regreso, del modo más cobarde y pérfido, por razón de Estado, en número de ocho a diez mil hombres. Esparta revela en esto mayor falta de escrúpulos. Los espartanos tenían, pues, la guerra en su seno; vivían en perpetuo ataque y defensa, como nave de esclavos, donde la tripulación ha de estar en continua vigilancia y es constante el peligro de una sublevación.

La segunda determinación básica es el reparto igualitario de la propiedad. Refiere Plutarco que este reparto fue hecho

por Licurgo. Se dividió el territorio en treinta mil partes, de las cuales tocaron nueve mil a los espartanos y las restantes a los lacedemonios y periecos, primitivos habitantes que, aunque vencidos, no fueron despojados de su libertad como los ilotas y los mesenios, sino permanecieron en una situación más libre. Al mismo tiempo y con el fin de mantener la igualdad, se estableció que las parcelas no podrían ser vendidas. Esta igualdad de la propiedad es una abstracción insensata o una insensatez abstracta. En las cosas exteriores no puede haber igualdad; la desigualdad entra en el concepto mismo de lo exterior. La desigualdad de la propiedad fue justamente el mal que aquejó más tarde a Esparta. Como las parcelas no podían ser enajenadas ni divididas y se aglomeraban con los matrimonios —pues las hijas eran herederas— muchos fundos vinieron a estar en posesión de algunas familias y la propiedad se encontró, al fin, en pocas manos; con lo cual Lacedemonia decayó, mostrando cuán insensato es querer establecer la igualdad de un modo forzado, de modo que, sobre tener tan poca eficacia, destruye la más esencial libertad, a saber, la de disponer cada cual de su propiedad.

Otro momento notable en la legislación de Licurgo es la prohibición de toda moneda que no fuese la de hierro. Licurgo fue ridiculizado por ello; pero esta prohibición implica esencialmente la imposibilidad de todo comercio marítimo, de todo tráfico exterior e interior. La actividad esencial que conduce a la cultura no podía, pues, tener lugar entre los espartanos. Estos carecían también de la potencia marítima, que sirve para proteger y favorecer el comercio. Cuando necesitaron barcos, los pidieron a los persas.

Los espartanos *comían juntos*. Esta práctica estaba destinada especialmente a conservar la igualdad de las costumbres y la familiaridad entre los ciudadanos. Pero no hay que apuntársela como gran excelencia, porque los que fueran demasiado pobres para contribuir a la comida común no podían participar en ella. Comer y beber es actividad privada; cada cual lo hace por sí y es indiferente que lo haga solo o acompañado. Los atenienses comían por sí y sin duda también a veces en compañía; y vemos por Jenofonte y Platón cómo sus banquetes servían al comercio espiritual. Pero en rigor estaban

en comercio espiritual el día entero, paseando por la plaza y conversando. La sociabilidad de los griegos se manifestaba en los gimnasios. Entre los cretenses se hacían también comidas comunes cuyos gastos se consignaban como gastos de la comunidad, de suerte que hasta el más pobre podía tomar parte en ellas; sin embargo, los cretenses gozaban, como es sabido, de mala fama, siendo llamados en el Nuevo Testamento *katá theoría* y *gastéres archoí*, malas bestias y vientres haraganes.

Refiriéndonos de un modo más concreto a la *constitución* de Esparta, es de advertir que el pueblo era quien resolvía, pero que esta democracia se hallaba templada por la *gerusía*[1], compuesta de treinta miembros, a la cual pertenecían los dos reyes. Estos eran los primeros magistrados y a la vez los generales en jefe, semejantes a los capitanes generales o gobernadores de los Países Bajos, jefes de las fuerzas de mar y tierra. La base del Estado era, pues, democrática, pero con fuertes modificaciones que hacían de ella casi una aristocracia y oligarquía. Los *gerontes*[2] eran elegidos por el pueblo entre los mejores y con carácter vitalicio; tenían el poder supremo político y judicial y la inspección sobre las costumbres de los ciudadanos. En su acción no conocían límites y solo habían de consultar su propio juicio, no leyes escritas. Otfried Müller, en su historia de los Dorios, aprecia esta institución en demasía. Escribe: el derecho estaba impreso en lo íntimo, por decirlo así[3]. Pero semejante impresión es siempre algo muy indeterminado; es necesario que las leyes estén escritas, a fin de que se sepa de un modo determinado lo que está prohibido y lo que está permitido.

Este poder de los gerontes parece muy aristocrático. Por el contrario, los éforos son una defensa contra la monarquía y la gerusía. Los cinco éforos (que recuerdan los cinco miembros del Directorio en Francia) eran elegidos por el pueblo para un año, como los tribunos en Roma; estaban unidos al

[1] Es el consejo de ancianos que estaba reconocido en la Constitución Espartana.
[2] Miembro del consejo de los ancianos.
[3] Karl O. Müller, *Geschichten hellenischer Stämme und Städte. Die Dorier*, cit., vol. II, p. 94.

pueblo contra los reyes y la gerusía. No poseemos noticias determinadas sobre su elección. Aristóteles dice que la forma de elección era harto infantil, pues los éforos resultaban elegidos por el acaso (quizá por sorteo). Parece que en su elección no se miraba a la fortuna, familia ni distinción. Los éforos actúan principalmente en todas las negociaciones con los Estados extranjeros y parecen haber gozado de gran ascendiente en la asamblea del pueblo. Tenían plenos poderes para convocarla, presentar y hacer votar leyes, poco más o menos como los *tribuni plebis* en Roma. Platón y Aristóteles llaman a su poder una tiranía. Es muy posible que lo fuera. Eran tiranos como en la Francia moderna lo han sido los hombres del Comité de Salud Pública, que también procedían del pueblo y practicaban esa tiranía. Lo más importante parece haber sido que la torpeza de los lacedemonios hacía necesario un poder concentrado en pocas manos.

Las *costumbres* de los lacedemonios eran muy severas. El bien de la patria era un deber absoluto para todos. Igual sucedía entre los atenienses; pero con la conciencia determinada y un espíritu más culto. Aquí vemos, por el contrario, la virtud rígida y abstracta, la vida para el Estado; pero de tal modo que desaparece la movilidad, la libertad de la individualidad. La cultura política de Esparta se basa en instituciones que responden perfectamente al interés del Estado, pero que solo tienen por fin la igualdad sin espíritu, no el movimiento libre. No debe celebrarse tanto la sencillez de las costumbres, cuando esta es obtenida a costa de la cultura del espíritu. Platón y Aristóteles encomian el Estado lacedemonio, por la unidad con el fin del Estado en que se mantiene al individuo. En Atenas el individuo era más libre y el bien del Estado no se basaba sobre la virtud del ciudadano exclusivamente. Como los lacedemonios orientaban completamente su espíritu hacia el Estado, la cultura del espíritu, el arte y la ciencia no arraigaron entre ellos. Carecían de esa cultura universal, de esa movilidad y humanidad que existía entre los atenienses. Los espartanos producían en los restantes griegos la impresión de unos hombres rígidos, groseros, torpes, que no sabían tratar los negocios complejos o, por lo menos, resultaban muy desmañados en ellos. En Tucídides dicen los atenienses a los espar-

tanos: «Tenéis costumbres y leyes que no se parecen en nada a las demás; y cuando venís al extranjero, no procedéis ni según ellas, ni según lo que es tradicional en el resto de la Hélade». También en Tucídides, los atenienses, que no están pintados con muy favorables rasgos, dicen en una ocasión famosa a los de Melos (a quienes quieren atraer a su lado) que lo justo es lo útil. Los lacedemonios observaban en su trato mutuo la justicia; pero su conducta con el extranjero puede resumirse diciendo que fueron los más descarados de todos los hombres en proclamar loable lo que para ellos era grato, y justo lo que para ellos era útil. La determinación abstracta y absoluta del derecho a perseguir un fin los llevó a la injusticia. Es sabido, por lo demás, que el robo se practicaba entre ellos como un ejercicio. En Esparta, como en Egipto, el robo de lo necesario para la vida estaba permitido en ciertas circunstancias; el ladrón debía solamente no dejarse descubrir. Ya se ha indicado cómo la conducta de los espartanos con los ilotas atestigua su íntima injusticia. No debemos buscar ciencia ni arte en Esparta, sino solo en Atenas. La ciencia y el arte no pueden producirse sino allí donde la individualidad puede llegar a una concepción libre.

Así es como ambos Estados, Atenas y Esparta, se hallan frente a frente. La eticidad del uno consiste en una rígida dirección hacia el Estado; en el otro se encuentra esta misma relación ética, pero con una conciencia desarrollada y una actividad infinita, dedicada a la producción de lo bello y luego también de lo verdadero. Alcanzando la conciencia de sí misma, de su idealidad, Atenas se ha sobrevivido; pues esta misma idealidad era también el principio de la corrupción de la eticidad. Esta corrupción consiste en que el hombre se aparta de la costumbre general. El retraimiento del individuo dentro de su yo trae en la ciencia y en el arte la esencia verdadera a la intuición, a la objetividad exterior; pero, por otro lado, el individuo encuentra en sí su particularidad y quiere hacerla valer contra el fin general. Con lo cual se produce la corrupción de la ley general, de la costumbre general, como vemos en Atenas. En Esparta aparece esta corrupción inmediata y sin nada que la compense; el retraimiento del espíritu en sí mismo no desarrolló la forma bella; y por eso la corrupción de los

espartanos es fea. Los atenienses se mostraron en su decadencia no solo amables, sino grandes, nobles, de modo que no tenemos más remedio que compadecerlos; en cambio, entre los espartanos, el principio de la subjetividad condujo a una codicia vulgar y a una vulgar corrupción

4. LA GUERRA DEL PELOPONESO Y SUS CONSECUENCIAS

El principio de la decadencia, de la ruina interior de Grecia, se manifiesta y actúa primero en la evolución política, tanto en las guerras de los distintos Estados griegos entre sí como en las luchas de las facciones dentro de las diversas ciudades. La eticidad griega impuso en Grecia la incapacidad de formar un Estado común; pues el aislamiento mutuo de los pequeños Estados, la concentración en ciudades, donde el interés y el desarrollo espiritual podían ser en conjunto los mismos, era condición necesaria de aquella libertad. Solo existió una momentánea unión en la guerra de Troya; y esta unidad no pudo reproducirse ni siquiera en las guerras médicas. Aunque se percibe una corriente hacia la unificación, era débil y estaba obstaculizada por la rivalidad. La lucha por llegar a la hegemonía encrespaba a los Estados unos contra otros. Aún no había en Grecia un orden general, un centro abstracto. Cada comunidad quería ser por sí el todo. Solo la necesidad de la guerra contra los persas produjo la hegemonía como algo temporal. Aún no se había encontrado el modo de que varias comunidades formasen una unión justa y libre. La hostilidad entre Atenas y Esparta se enderezaba a erigir la hegemonía en permanente, a crear un centro fijo. Atenas sucumbió, porque las otras comunidades se sentían oprimidas por las ejecuciones y la dominación ateniense y se adhirieron al Estado enemigo.

La ruptura general de las hostilidades tuvo lugar, por fin, en la guerra del Peloponeso. Antes de la guerra y aun al principio de ella estaba Pericles al frente de Atenas, que había seguido combatiendo victoriosamente contra los persas y, prosiguiendo sus guerras de conquista, aumentaba de continuo

en bienestar, mientras que Esparta llevaba mucho tiempo tranquila y como sepultada en sí. Atenas quiso ya entonces salir de sí misma; desde las guerras médicas había conservado la hegemonía y, por tanto, el dominio sobre las islas y el continente. Una multitud de aliados, islas y ciudades, hubo de pagar un tributo para la prosecución de la guerra contra los persas; y este tributo era pagado en dinero, en lugar de barcos o tropas. Esto concentró un enorme poder en Atenas; una parte del dinero se aplico a grandes obras arquitectónicas, de las cuales, como obras del espíritu, gozaban asimismo los aliados. Pero se pudo ver, después de la muerte de Pericles, que este no había gastado el dinero solamente en obras de arte, sino que también se había cuidado del pueblo, por la cantidad de provisiones que se encontraban acumuladas en muchos almacenes, especialmente en el arsenal. Jenofonte dice: «¿Quién no necesita de Atenas? ¿No necesitan de ella todos los países ricos en trigo y rebaños, en aceite y vino, todos los que quieran medrar por su dinero o su talento, los artistas, sofistas, filósofos, poetas y cuantos tienen afán de cosas dignas de ser vistas y oídas en lo sacro y en lo profano?». Sin embargo, los aliados de Atenas se sentían oprimidos. El medio de unir distintos Estados libres no se había encontrado todavía.

Atenas se hallaba entonces en su florecimiento supremo. Un genio como Pericles pudo mantener unida esta democracia; pues aun allí donde los que resuelven son muchos, ha de formarse siempre una jefatura individual. Esta es, en las repúblicas, la personalidad peculiar, que se mantiene a la cabeza de todo porque no es ni más ni menos que lo que los demás reconocen en ella. Así Pericles se manifiesta como el más sabio y el más virtuoso. Pero semejante situación en la democracia solo puede surgir una vez, porque es producto de la casualidad. Pronto se destacan individuos de malas intenciones y escaso talento que el populacho encumbra.

La guerra del Peloponeso fue esencialmente una lucha entre Atenas y Esparta. Tucídides nos ha dejado la historia en su mayor parte y esta obra inmortal constituye la ganancia absoluta que la humanidad ha obtenido de aquella lucha. Atenas se dejó arrastrar a las descabelladas empresas de Alcibíades; y, muy debilitada por ellas, sucumbió a los espartanos. La forma

de la unidad sustancial alcanzó la preponderancia sobre la especie de unidad que Atenas había formado. Atenas no fue vencida por la virtud de Esparta, sino porque esta cometió una vil traición; insegura de triunfar por sí misma, provocó la intervención extranjera en el litigio griego, haciéndose apoyar por el rey de Persia con dinero y una armada. Por segunda vez Esparta obró vil y traidoramente contra Grecia, aboliendo la constitución democrática en los Estados que habían pertenecido hasta entonces a la liga democrática y oprimiendo a las ciudades con la introducción de un poder oligárquico. También en Atenas impuso Esparta la oligarquía por algún tiempo. Las facciones que deseaban la oligarquía y a las cuales los espartanos dieron la preponderancia, no eran en Atenas bastante fuertes para sostenerse por sí mismas y necesitaron el apoyo de Esparta. Esta se halló, pues, a la cabeza de Grecia. Pero para ella las ciudades no fueron aliadas, como para Atenas antaño, sino sometidas. Los espartanos cometieron una tercera alta traición, su traición capital, en la paz de Antálcidas, por la cual abandonaban a la dominación persa las ciudades griegas del Asia Menor y de las islas Cícladas. Esparta llegó a la hegemonía haciendo traición a Grecia.

El yugo espartano fue sacudido pronto. Lacedemonia había alcanzado un gran poderío mediante las oligarquías que impuso en las distintas comarcas y las guarniciones que mantenía en algunas ciudades, como Tebas. Pero las ciudades griegas se irritaron mucho más con la opresión espartana que antes con la dominación ateniense. Se alzaron, pues, contra ella y a la cabeza se puso Tebas, que fue por un momento el pueblo más insigne de Grecia. Tebas liberto a los griegos y redujo a Esparta a la insignificancia. Quedó deshecha la dominación de Lacedemonia sobre el Peloponeso y cumplida la gran *némesis;* volvieron los mesenios a su situación primitiva y Megalópolis fue restablecida en Arcadia. La restauración del Estado mesenio opuso un poder permanente a los lacedemonios. La preponderancia de Tebas parece haber estado ligada a dos grandes individualidades, Pelópidas y Epaminondas. Lo subjetivo era lo preponderante en Tebas. Atenas era el lugar donde imperaba la libre reflexión. En Tebas imperaba la cordialidad subjetiva. Por esto floreció en ella singular-

mente la lírica, la poesía de lo subjetivo; allí nació Píndaro, el más grande poeta lírico; allí prestaron el juramento de morir los trescientos, la llamada Legión Sagrada, que formaba el núcleo del ejército tebano y pasaba por estar compuesta de jóvenes ligados por los lazos del amor.

Pronto cesó el momentáneo esfuerzo de Tebas, que recayó en su posición subalterna. Toda Grecia se manifestó entonces debilitada y descompuesta. Ningún Estado podía subsistir sin alguna suerte de relación amistosa con otros; y, sin embargo, no había ninguna autoridad que impusiera la paz y la tranquilidad entre ellos. La necesidad de un centro y la imposibilidad de constituirlo se hizo sentir igualmente dentro de las distintas ciudades, divididas, en su mayoría, por facciones incompatibles, como en las ciudades italianas de la Edad Media. El triunfo de una facción acarreaba la proscripción de los contrarios y estos pedían auxilio entonces a los enemigos de su patria para hacer la guerra a su propia ciudad. Ya no era posible una tranquila coexistencia de los Estados, que preparaban su mutua decadencia. Grecia ya no podía encontrar la salvación en sí misma; necesitaba una autoridad. Y esta autoridad tenía que venir de fuera.

5. LA DECADENCIA DE LA ETICIDAD GRIEGA

La segunda forma de la decadencia es la más profunda; el principio del pensamiento libre, de la interioridad del hombre, ha traído la caída. La evolución del espíritu hasta el pensamiento, hasta la idealidad de algo universal e interno, se ha realizado en Grecia. Adviértase que el espíritu griego, puesto que el espíritu es aquí objeto para sí mismo, implica que el espíritu se desarrolle por sí, se haga libre por sí; el fortalecimiento del pensamiento camina paralelo al resto del progreso.

El desarrollo del arte radica en el principio de que la individualidad intime consigo misma, de que ya no exista interés por la realidad, de que los individuos ya no pongan su interés en el Estado, sino que empiecen a perderse en sí mismos y que la realidad se convierta en idealidad. El arte trae con-

sigo incluso la decadencia de la religión bella, al hacer patente todo lo sensible. Cuando en la materia no queda ya nada que trascienda de la idea, cuando el arte tiene vida independiente, todo lo sensible se ha hecho patente y todo interés ha huido del objeto como tal. El espíritu no puede hacer valer más que el contenido que permanece secreto y este es el superior contenido de la religión especulativa. El momento sensible, que existe en la religión bella, ha perdido su significación para el espíritu adentrado en sí mismo. Esta evolución, por la que el arte mismo alcanza la cumbre, en la cual su contenido pierde el interés, tiene lugar también en el pueblo ateniense. Platón no ha desterrado de su *República* el arte; se ha negado tan solo a seguir considerándolo como dios.

El mundo oriental lleva también en sí la corrupción; pero el principio oriental implica la determinación de no llevar en sí el principio que le es opuesto. No da por sí al espíritu la libertad de volverse contra sí mismo. En los Estados orientales, donde existe esta falta, esta oposición interna, no puede llegarse a una libertad moral, porque su supremo principio es la abstracción. El mundo oriental encierra, pues, corrupción, pero no un principio de la corrupción, que esté justificado en sí mismo. El principio de la belleza griega, por el contrario, encierra en sí el otro principio de la subjetividad individual, que es perturbador para este principio de la eticidad, la cual existe esencialmente como costumbre y hábito y constituye la sustancia del espíritu griego. Esta eticidad griega, con ser tan sumamente bella, amable e interesante en su manifestación, no constituye, sin embargo, la posición suprema de la conciencia espiritual. Le falta la forma infinita, aquella reflexión del pensamiento sobre sí, la liberación del momento natural, de lo sensible, momento que reside en el carácter de la belleza y de la divinidad; le falta libertarse de la inmediatez en que se halla la eticidad; le falta la aprehensión del pensamiento por sí mismo, la infinitud de la conciencia de sí mismo, por la cual lo que debe valer para mí como derecho y eticidad se confirma en mí por el testimonio de mi espíritu, y por la cual también lo bello —que es la idea aunque solo en intuición o representación sensible— se convierte además en lo verdadero, en un mundo interior, suprasensible. El espí-

ritu no pudo permanecer más que breve tiempo en la posición de la unidad espiritual bella; la fuente del progreso ulterior y de la corrupción fue el elemento de la subjetividad, de la moralidad, de la propia reflexión y de la interioridad.

Se encuentran en la Edad moderna hombres grandes y profundos, como, por ejemplo, Rousseau, que buscan lo mejor en el pasado. Pero esto es un error. Nos sentiremos, sin duda, atraídos eternamente por Grecia; pero no encontramos en ella la suprema satisfacción, porque a esta belleza le falta la verdad. El principio superior aparece, para el anterior e inferior, siempre como corrupción, como aquello por lo cual las leyes del mundo existente son negadas, desconocidas. Esta negación es la que quita al Estado y a los individuos su virtud.

La vida concreta de los griegos es eticidad, vida para la religión, para el Estado, sin más reflexión, sin determinaciones universales, que necesariamente se alejan en seguida de la forma concreta y se oponen a ella. La ley existe y el espíritu está en ella. Pero tan pronto como el pensamiento surge, examina las constituciones, descubre lo que es mejor y exige que lo que considera como tal sustituya a lo existente. El principio del pensamiento es perturbador para la determinación sobre la cual descansa la existencia del mundo griego. Este principio superior es de tal índole que exige conciliación; pero esta conciliación solo puede tener lugar en un punto de vista superior a la forma del espíritu griego. Mas, por otra parte, es de tal naturaleza que necesariamente brota del espíritu griego. Pues el espíritu es el objeto de los griegos y este punto de vista implica, en su evolución, que se desarrolle el pensamiento, la subjetividad. El principio del pensamiento libre, de la interioridad, es, por tanto, el que ha producido la escisión. Anteriormente las leyes y las costumbres valían sin condiciones; la individualidad humana formaba una unidad con lo universal. Era ley universal honrar a los dioses y morir por la patria, y todos cumplían el contenido universal sin más averiguación. Pero cuando el hombre se hubo adentrado en sí mismo, empezó a indagar si debía y quería someterse al contenido. El despertar de este pensamiento trajo la muerte para los dioses de Grecia y para la eticidad bella. El pensamiento aparece aquí, por lo tanto, como el principio de la

decadencia, que es la decadencia de la eticidad bella; pues al saberse afirmativo, el pensamiento establece principios racionales que se hallan en relación esencial con la realidad existente y en oposición a la costumbre restrictiva.

Admiramos las obras de los griegos y ellas son nuestros modelos. No obstante, hay en su principio una limitación que no radica en este o aquel defecto de las leyes o de las pasiones, de los individuos particulares. La religión de los griegos era la religión de la belleza, o sea: estaba contaminada de momentos sensibles; su Dios es una individualidad bella. Igualmente su constitución, sus leyes, sus usos y costumbres han sido una eticidad bella; pero la manera como regían era inmediata. Ha faltado a los griegos el conocimiento de su principio, la conciencia deja subjetividad, del pensamiento, que se aprehende a sí mismo. Pero la religión bella, lo mismo que las leyes y constituciones, son el fruto de la idealidad del pensamiento; aquella conciencia había de despertar, por lo tanto, en Grecia. Ahora bien, la individualidad que se hace libre por sí, surge de dos modos: primero, como la idea universal de lo verdadero, y segundo, como la idea particular de la subjetividad, en que están comprendidas las pasiones y el arbitrio de los individuos. Pero esta interioridad significa la corrupción del mundo griego; el pensamiento, lo universal interno, amenaza la bella religión de los griegos; las pasiones y el arbitrio de los individuos amenazan a las constituciones políticas y a las leyes; y la subjetividad, que se aprehende y se revela en todo, amenaza a la existencia inmediata toda. Así se realizan la disolución de la religión y de la democracia; esta cae por sí misma en la contradicción de que la individualidad haya de ser exaltada a la suprema cumbre para ser real y de que a la vez el pueblo mismo deba imperar como lo universal. Sólo en Pericles vemos lograda esta unidad: la existencia de una cumbre suprema y el imperio del pueblo en ella. Más tarde el Estado fue sacrificado a los individuos como estos al Estado.

El más hermoso florecimiento de la vida griega solo duró unos sesenta años, desde las guerras médicas hasta la del Peloponeso, 492-431 antes de J.C. El principio de la moralidad, que surgió necesariamente, fue el comienzo de la decadencia. El principio de la libertad griega implica la necesidad de

que también el pensamiento se hiciera libre; el desarrollo del pensamiento empieza a la vez que el desarrollo del arte. Antes de empezar la guerra del Peloponeso, la cultura espiritual se había desarrollado tanto que había alcanzado su posición absoluta. Primeramente los *siete* sabios habían empezado a formular proposiciones generales; sin embargo, en aquella época la sabiduría radicaba de preferencia en el conocimiento concreto. Los más antiguos *filósofos jonios* pusieron por principio lo natural. Con los *sofistas* empezó el raciocinar y el reflexionar sobre lo existente. El pensamiento, que es independiente y tiene en sí la determinación, se revela tan incompatible con la forma política de Grecia como con la religión bella; estas engendraron en su seno a su propio enemigo. El pensamiento, atreviéndose con todo, hace a todos los objetos ideales, los penetra y los pulveriza. Se revela señor de esos objetos. Pero en esta transitoriedad todavía no se ha aprehendido a sí mismo, todavía no ha encontrado su centro.

Los *sofistas* fueron los hombres cultos de la Grecia de entonces y los propagadores de la cultura. Justamente esta movilidad y actividad que hemos visto entre los griegos, en la vida práctica y en el cultivo del arte, se reveló en aquellos en el ir y venir y aplicarse a las representaciones; de suerte que, así como las cosas sensibles son modificadas y transformadas por la actividad humana, así también el contenido del espíritu, lo mentado, lo conocido, es removido de un lado para otro y se torna objeto de la atención y esta atención se convierte en interesante por sí. El movimiento del pensamiento y el interior abandonarse al pensamiento, este juego desinteresado, se convirtió ahora en el objeto mismo del interés. La ciencia del pensamiento se revela primero como un pensar formal, como el arte de mover de un lado a otro las representaciones. Los sofistas, que no son sabios ni hombres científicos, sino los maestros cultos del manejo del pensamiento, prueban lo que afirman y llenan de asombro a los griegos porque saben probarlo todo, como suele decirse. Los sofistas tenían respuesta para toda pregunta y puntos de vista generales para todos los intereses de contenido político y religioso; el ulterior desarrollo consistió en probarlo todo, en descubrir en todo un lado justificable.

En la democracia existe la peculiar necesidad de hablar ante el pueblo, de representarle algo; y esto exige que se le ponga debidamente ante los ojos el punto de vista que debe considerar como esencial. La cultura del espíritu es para ello necesaria y los griegos aprendieron esta gimnasia con sus sofistas. Pero en ellos el pensamiento era solo un pensamiento raciocinante, que aún no había encontrado en sí un punto de reposo, ni estaba atenido a nada fijo. Su esencia no ha pasado, pues, de arte dialéctico; y debe tener ante ella algo que le aparezca como un fin fijo. Este fin lo tuvo en el hombre. Una sentencia fundamental de los sofistas decía: «El hombre es la medida de todas las cosas». Pero en esta, como en todas sus sentencias, existe la ambigüedad de que el hombre puede ser entendido como el espíritu en su profundidad y verdad o en su arbitrio e intereses particulares. El principio de los sofistas era generalmente que el hombre subjetivo constituye la medida de todas las cosas. El hombre como individualidad particular fue para ellos el fin; y la utilidad para su existencia natural fue el punto de vista supremo. Declararon por consiguiente la arbitrariedad principio de lo justo y establecieron que lo útil al sujeto es el último fundamento de determinación. Ahora bien, esta opinión individual es totalmente contraria al espíritu griego. Pero esta cultura del pensamiento fue para el individuo el medio de imponer sus designios e intereses en el pueblo; el hábil sofista sabía presentar el objeto por este o aquel lado y las puertas quedaban abiertas de par en par a las pasiones. Esta sofística vuelve a presentarse en todas las épocas; solo que bajo distintas formas. Así también en nuestros tiempos, considera que la opinión subjetiva sobre lo justo, el sentimiento, es el fundamento de determinación.

En Sócrates, por el contrario, aparece como último fin lo universal, el pensamiento, la necesidad de que el hombre se encuentre a sí mismo como ser universal y pensante y de que conozca no lo útil a la particularidad, sino lo que es justo y bueno. Los griegos sabían lo que era ético en cada circunstancia. Pero la necesidad de que el hombre lo busque en sí y lo saque de sí, esta es la posición de Sócrates, que es quien ha proclamado la libre independencia del pensamiento en sí. Anaxágoras fue el primero que proclamó que Dios es lo

absoluto; enseñaba que el pensamiento mismo es la esencia absoluta del mundo. Sócrates ha explicado luego que lo interior, lo determinado por el pensamiento, es el bien y algo absolutamente universal. Con esto surgió la libertad del pensamiento, que se aprehende a sí mismo. Sócrates trajo la interioridad del hombre ante su conciencia, de suerte que la medida de lo justo y lo ético quedó puesta en la conciencia moral. En esto consiste la oposición entre la eticidad hasta entonces existente y la de la época subsiguiente; los primeros griegos no tenían conciencia moral. Sócrates es célebre como maestro de moral; en realidad es el descubridor de la moral. El ha proclamado que el pensamiento es lo supremo, lo determinante. Los griegos han tenido eticidad; pero Sócrates se propuso enseñarles las virtudes, los deberes, etc., morales, que tiene el hombre. El hombre moral no es el que quiere y hace lo justo; no es el hombre inocente, sino el que tiene conciencia de su acción.

Esto produjo una ruptura con la realidad; y tal, que la conciliación de la interioridad, de la subjetividad, con lo concreto, no pudo tener lugar todavía; solo se verificó posteriormente. Pero sí quedó proclamado entonces el principio, por el cual un mundo interior encontró su base y se separó de lo que había sido hasta entonces un mundo objetivo. Así fue cómo desde entonces los individuos pudieron hallar su satisfacción en un mundo ideal sin vincularse al Estado. Los hombres más eminentes se entregaron a este mundo ideal y se hicieron imprácticos. Surgió la *rathomía* (frivolidad) y el principio de que el pensamiento es quien determina lo que es justo y bueno hizo que se planteasen las cuestiones de si los dioses existen o no, y qué son y qué es la justicia, lo justo y ético, etc. Las leyes y costumbres ya no fueron consideradas justas y válidas por solo ser leyes y costumbres. Se estableció, pues, un nuevo tribunal para determinar lo que era justo; fueron arrastrados los objetos ante un tribunal interior. Entonces Platón, el discípulo de Sócrates, quiso ver desterrado de su república a Homero y Hesíodo, los creadores de las representaciones religiosas griegas, exigiendo, que lo que se debe adorar como Dios, tenga una representación superior y congruente con el pensamiento. Aunque Sócrates cum-

plió siempre sus deberes de ciudadano, ya no era su verdadera patria el Estado existente con su religión, sino el mundo del pensamiento. Habiendo atribuido a la evidencia, a la convicción, la función de determinar al hombre en sus actos, consideró al sujeto como lo decisivo frente a la patria y la costumbre e hizo de sí mismo un oráculo en el sentido griego. Decía tener en sí un *daimonion,* un genio, que le aconsejaba lo que debía hacer y le revelaba lo que era provechoso para sus amigos. Cuando Sócrates quiere hacer reflexionar a sus amigos, el coloquio es siempre negativo, esto es, los lleva a la conciencia de que no saben qué sea lo justo. El principio de Sócrates resulta revolucionario frente al Estado ateniense, pues lo peculiar de este Estado es que la costumbre constituye la forma de su existencia, o lo que es lo mismo, que el pensamiento es inseparable de la vida real. El destino de Sócrates refleja la lucha del pensamiento consigo mismo. Según Aristóteles, fundó Sócrates la virtud en el saber, pero pasando por alto el hábito. Tenía para sí la justificación del pensamiento; aquel demonio le ordenaba obrar así. Era esta una divinidad distinta de las anteriores.

En Sócrates vemos representada la tragedia del espíritu griego. Es el más noble de los hombres; es moralmente intachable; pero trajo a la conciencia el principio de un mundo suprasensible, un principio de libertad del pensamiento puro, del pensamiento absolutamente justificado, que existe pura y simplemente en sí y por sí; y este principio de la inferioridad, con su libertad de elección, significaba la destrucción del Estado ateniense. El destino de Sócrates es, pues, el de la suprema tragedia. Su muerte puede aparecer como una suprema injusticia, puesto que había cumplido perfectamente sus deberes para con la patria y había abierto a su pueblo un mundo interior. Mas, por otro lado, también el pueblo ateniense tenía perfecta razón, al sentir la profunda conciencia de que esta interioridad debilitaba la autoridad de la ley del Estado y minaba el Estado ateniense. Por justificado que estuviera Sócrates, tan justificado estaba el pueblo ateniense frente a él. Pues el principio de Sócrates es un principio revolucionario para el mundo griego. En este gran sentido, condenó a muerte el pueblo ateniense a su enemigo y fue la muerte de Sócrates la

suma justicia. Por alta que fuera la justicia de Sócrates, no menos alta fue la del pueblo ateniense, condenando a muerte al destructor de su eticidad. Ambas partes tenían razón. Sócrates no murió, pues, inocente; esto no sería trágico, sino simplemente conmovedor. Pero su destino es trágico en el verdadero sentido. Nuestra organización política es totalmente distinta de la del pueblo ateniense; por eso puede permanecer indiferente por completo ante la vida interior e incluso ante la religión.

Más tarde el pueblo ateniense se arrepintió de su sentencia; y así, en efecto, debía suceder. Hubo en esto algo sumamente trágico: que los atenienses llegaron necesariamente a sentir que aquello precisamente por lo cual condenaron a Sócrates había penetrado en su pecho. Este sentimiento les llevó a condenar a los acusadores de Sócrates, declarando a este inocente. Comprendieron con evidencia que ellos mismos eran tan culpables o tan inocentes como Sócrates, puesto que el principio de este tenía fuertes raíces en ellos mismos y se había convertido ya en su propio principio, a saber, el principio de la subjetividad. Este principio es en su forma más profunda y más justificada, según vemos, el fundamento de la desgracia del pueblo griego. Lo decisivo de la voluntad queda puesto, como el demonio de Sócrates, en la interior subjetividad como tal. No hemos de indicar las otras formas que ha tomado este principio de la individualidad. Todavía no adopta la forma absolutamente justificativa y surgió bajo las de la codicia, el egoísmo, etc. Pero se reveló en Atenas y Esparta en modos distintos; en Atenas como frivolidad pública, en Esparta como corrupción privada.

En Atenas se desarrolló más y más el principio superior, que era la decadencia de la vida sustancial del Estado ateniense; el espíritu había tomado la propensión a satisfacerse a sí mismo, a reflexionar. El espíritu de Atenas se muestra magnífico aun en esta decadencia, porque se revela como el espíritu libre y liberal, que presenta sus momentos en su pura peculiaridad, en la figura que tienen. Encantadora y jovial aun en lo trágico es la vivacidad y la ligereza con que los atenienses acompañan su eticidad hasta el sepulcro. Reconocemos el superior interés de la nueva cultura en el hecho de que el

pueblo se divirtiese con sus propias locuras y hallase gran placer en las comedias de Aristófanes, cuyo contenido es la burla más amarga, ostentando, a la vez, el sello del más desenfrenado regocijo.

En Esparta penetra la misma corrupción, que consiste en que el sujeto trata de prevalecer por sí sobre la vida moral general; pero aquí se nos manifiesta meramente en el aspecto aislado de la subjetividad particular, de la corrupción como tal, de la desnuda inmoralidad, del vulgar egoísmo, codicia y venalidad. Todas estas pasiones se desatan en Esparta, y particularmente en las personas de sus generales; quienes, lejos de la patria las más veces, tienen la ocasión de conseguir ventajas a costa del propio Estado y de aquellos en ayuda de los cuales eran enviados.

El pensamiento trae consigo tanto la ruptura con la realidad como la paz en su idealidad. El corazón del mundo necesita romperse antes de que su vida superior se revele plenamente. La conciliación existe al principio solo en el pensamiento abstracto; así la ha comprendido Sócrates. Mas luego había de verificarse también en el espíritu.

6. EL IMPERIO DE ALEJANDRO MAGNO

La subjetividad interior, que Sócrates había proclamado, apareció en el mundo exterior, como algo real y verdadero, en una individualidad política que llegó a dominar sobre toda Grecia.

La sentimentalidad de los tebanos no era, como hemos visto, apta para dominar sobre Grecia. Tebas no pudo sostener largo tiempo el papel de sojuzgadora de Esparta y se agotó, al cabo, en la guerra con los focenses. Los espartanos y los focenses habían sido condenados a pagar considerables multas; aquéllos por haber asaltado la acrópolis de Tebas, y éstos por haber cultivado unos campos consagrados a Apolo Délfico. Pero ambos Estados rehusaron el pago; el tribunal anfictiónico no tenía mucha más autoridad que la antigua Dieta germánica, a la cual los príncipes alemanes obedecían mientras querían. Los focenses, que debían ser castigados por los

tebanos, consiguieron un poder momentáneo mediante una singular violencia, la profanación y saqueo del templo de Delfos. Este hecho completó la decadencia de Grecia. El sacrilegio de los focenses fue la pública negativa de la obediencia al oráculo; y la voluntad humana apareció decidiendo en lugar del oráculo. La piadosa obediencia desapareció; una decisión externa hubo de reemplazar a la interna y divina. El santuario estaba profanado, y el dios, por decirlo así, asesinado; el último sostén de la unidad quedaba así aniquilado; la veneración por lo que había sido siempre en Grecia, por decirlo así, la voluntad decisiva, el principio monárquico, había desaparecido; el oráculo estaba escarnecido y hollado. La voluntad, no protegida ya en la idea, hubo de buscar protección de un modo real; un rey extranjero y efectivo hubo de decidir con su voluntad.

Este tránsito manifiesta, por tanto, su naturaleza del modo más ingenuo, en cuanto que otra voluntad decisiva, una monarquía real y poderosa, aparece en lugar del abatido oráculo. El rey extranjero Filipo de Macedonia asumió la venganza de la ofensa inferida al oráculo y ocupó el lugar de este, haciéndose dueño de Grecia. Filipo sometió a los Estados helénicos y despertó en ellos la conciencia de que su independencia había terminado, de que ya no podían mantenerse independientes. La dureza, la violencia, la falacidad política, toda esa odiosidad que se ha reprochado tan frecuentemente a Filipo no recae ya sobre el joven Alejandro. Este no necesitó hacerse culpable de estas cosas; en cambio tuvo los medios para llevar a cabo los planes de su padre, que había tenido que procurarse esos medios por mezquinas tretas políticas, poniendo así un instrumento perfecto en la mano de su hijo. Alejandro no necesitó ocuparse en crear un ejército; se encontró con el ejército hecho. Así como le bastó subir sobre «Bucéfalo» para refrenarle y hacerle dócil a su voluntad, del mismo modo se encontró con aquella falange macedónica, aquella rígida y ordenada masa de hierro, cuyo poderoso efecto ya se había dejado sentir bajo Filipo, que la había copiado de Epaminondas.

Por otra parte, Alejandro tuvo por maestro a Aristóteles, el pensador más profundo y enciclopédico de la Antigüedad, el

pensador más profundo de todos los pensadores, incluyendo acaso también los de la Edad Moderna. Él condujo a Alejandro —y esto es histórico— a través de la más profunda metafísica, que muchos actuales profesores de metafísica no pueden entender. Así Alejandro, espíritu genial, fue también interiormente libre; su ánimo se elevó al elemento del pensamiento; su naturaleza quedó perfectamente purificada y libertada de los otros vínculos de la opinión, de la rudeza, de las vacuas representaciones. Sin prejuicios pudo dejar obrar a su genio. Aristóteles no menoscabó la espontaneidad de esta gran naturaleza; pero le imprimió la profunda conciencia de lo verdadero y formó con el espíritu genial de su discípulo un espíritu plástico, semejante a una esfera flotando libremente en el éter. Alejandro siguió en relación con su maestro durante sus expediciones militares. Pirrón, el fundador de la escuela escéptica, estuvo con él en Asia. Aristóteles compuso para Alejandro un tratado de la monarquía, según Plutarco refiere. Una doctrina de este libro parece haber sido la de que el monarca debía conducirse con los griegos *hegemonikós* (como jefe) y con los bárbaros *despotikós* (como déspota). Una vez Alejandro, disgustado porque Aristóteles hubiera publicado lo que habían tratado entre ambos, reconvino a su maestro; este respondió entonces que su libro tanto era conocido como desconocido. Alejandro era tan digno de Aristóteles como este de su discípulo. Platón no educó a ningún estadista, pero Aristóteles hizo un verdadero rey, que imperó *hegemonikós* sobre su ejército y sobre toda la Grecia.

Así educado Alejandro, a los veinte años de edad, se puso a la cabeza de los helenos para conducir la Grecia al Asia. Este segundo Aquiles reúne de nuevo la Grecia en una empresa común. Cierra la vida griega, como Aquiles la empezara. Concentrando en sí el poder de Grecia, se volvió liada el exterior y difundió por Asia la cultura griega, junto al país, maduro ya en todas las técnicas, pero ya sin realidad, bajo nuevas banderas, conteniendo en el interior la excitación todavía existente, para orientarla en seguida hacia la comarca madre, hacia el Oriente. Su fin era castigar las antiguas iniquidades, vengar a Grecia de cuanto Asia le había hecho durante largo tiempo y decidir la antigua discordia y lucha entre el Oriente y el Occi-

dente. Por un lado, hizo pagar a Oriente el mal que Grecia había sufrido por su culpa; por otro, le devolvió mil veces el bien que representó para Grecia el recibir de Asia los orígenes de la cultura. Alejandro difundió la madurez y elevación de la cultura sobre el Oriente, imprimiendo en el Asia, por él ocupada, el sello, digámoslo así, de un país helénico.

Esta fue su grande e inmortal hazaña, la obra de la más bella individualidad. Alejandro ha sido el más bello héroe individual. Él fue la causa de que el mundo griego se difundiera por todo el Asia. La expedición de Alejandro al Asia fue también un viaje de exploración. Alejandro fue el primero que abrió a los europeos el mundo oriental, llegando hasta países como la Bactriana, la Sogdiana y la India septentrional, que desde entonces apenas si han vuelto a ser hollados por plantas europeas. La manera de llevar a cabo la expedición, así como el genio militar en el orden de las batallas, en la táctica en general, quedarán para siempre como un objeto de la admiración universal. Alejandro era grande como general en las batallas, sabio en las marchas y órdenes, y el más valiente soldado en el tumulto de la lucha. La grandeza y el interés de su obra estaba en proporción con su genio, con su peculiar individualidad juvenil, individualidad que no hemos vuelto a ver con tal belleza al frente de una empresa análoga. Pues en él no solo se hallaban reunidos el genio estratégico, el mayor denuedo y la máxima valentía, sino que todas estas cualidades estaban realzadas por una bella humanidad e individualidad. En él vemos una vez más en equilibrio el interés del individuo y el del Estado. La obra de Alejandro era tan necesaria como solo posible por una individualidad semejante. Alejandro tenía diecinueve años cuando subió al trono; los jefes de sus tropas eran hombres viejos, de cincuenta y sesenta años, experimentados en el arte de la guerra y que mandaban un ejército probado muchas veces. No era una pequeñez el conseguir que esta desproporción fuese echada en olvido. Aunque sus generales le servían con adhesión, eran, sin embargo, los antiguos servidores de su padre, hombres hechos, para quienes lo existente era lo supremo. Esto hacía la posición de Alejandro difícil; pues, envidiosos de su juventud y grandeza. Los generales se sentían humillados por sus

éxitos y estaban rencorosos porque llevaba a cabo hazañas mayores que las de ellos. Estos generales se consideraban completos y consideraban como definitivos los sucesos que habían acontecido. Cuando, pues, de la envidia pasó alguno al ciego furor del arrebato, como Clitos en Bactriana, hubo de encontrar en Alejandro gran viveza en la repulsa —una repulsa que, aunque merecida, en suma, fue, sin embargo, desgraciada—. No obstante, Alejandro era respetuoso con los antiguos generales de su padre y dulce con sus amigos. Era envidiado Alejandro por sus hazañas; sin embargo, permanecía frente a su ejército, digno como príncipe y como general; lo mismo que Pericles frente a los atenienses. Como este, también Alejandro, teniendo a la vista nuevas empresas, hubo de hablar a sus soldados, a los cuales no dominaba atizando sus pasiones y corrupción, como César a los romanos. Intachables eran los guerreros, intachable el general. Incluso con las mujeres fue muy distinto de César. Era grande en sus planes; la sola fundación de Alejandría acredita el genio soberano, que tuvo el rasgo de fundar esta ciudad, que ha seguido siendo grande a través de los siglos. Era grande asimismo en la disposición de sus batallas. Pudo dedicar diez años a su obra. Su muerte, en Babilonia, a los treinta y tres años de su vida, sigue siendo todavía un bello espectáculo de grandeza y la prueba de cuál era su verdadera relación con el ejército. Incorporado sobre su lecho de muerte, se despidió de los soldados con plena conciencia de su dignidad.

Alejandro tuvo la dicha de morir a tiempo. Puede llamarse a esto una dicha; pero es más bien una necesidad. Una muerte prematura tenía que ser la suya, a fin de seguir siendo para la posteridad el joven glorioso. Así como Aquiles inicia el mundo griego, como ya hemos indicado, así Alejandro lo cierra; y ambos jóvenes no solo nos dan el más bello espectáculo por sí mismos, sino que nos proporcionan al mismo tiempo una cabal y perfecta imagen de la esencia griega. Alejandro no murió prematuramente, pues su obra había llegado a su plena perfección. Consumó su obra y acabó su imagen, dejando con ella al mundo uno de los más grandes y bellos espectáculos, que solo empañar podemos con nuestras pobres reflexiones. En nada acrecentaría la gran figura his-

tórica de Alejandro el querer medirlo con un patrón moderno (el de la virtud o el de la moralidad), como hacen los modernos filisteos entre los historiadores. Alejandro ha dejado en nosotros una grandiosa y rotunda imagen de su individualidad, harto frecuentemente empañada por mezquinas reflexiones. No debemos censurarle porque haya derramado la sangre y la guerra por el mundo. A guerra y sangre hay que llevar a cabo la obra, cuando se trata de la historia universal; lo que importa aquí es el concepto. Es bastante decir de él que fue el representante de Grecia, ayudando a este pueblo a vivir una última y digna existencia en el mundo. Y si se adujera, para aminorar su mérito, que no tuvo sucesor ni fundó dinastía, responderemos que su dinastía son los reinos griegos que se formaron en Asta después de su muerte.

La extensión del imperio de Alejandro coincide aproximadamente con lo que hoy constituye el imperio turco. En Bactriana tomó por esposa a Roxana, la mujer más hermosa de Asia, natural de la Sogdiana, país donde el nombre de los turcos tuvo su primer asiento. Cabría decir, por tanto, que el pueblo del marido tuvo primero en su posesión el país dominado ahora por el pueblo de la mujer. Si tuviésemos de las hazañas de Alejandro historiadores como Heródoto, poseeríamos muchas noticias sobre la relación entre estos pueblos y los posteriores hunos, etc.

El imperio de Alejandro no desapareció después de su muerte. Su esposa Roxana fue muerta con su hijo, nacido después de la muerte de Alejandro; de manera que no hubo una dinastía. La gloria de Alejandro fue justamente la de la individualidad griega. Pudo fundar un imperio griego, pero no una dominación familiar, porque fue justamente una individualidad perfecta. Aún no había llegado el tiempo de una dominación familiar, ni tampoco el de la fundación de un solo imperio universal. Esta obra se hallaba reservada para los romanos.

Alejandro proporcionó al nombre griego una enorme expansión. Durante dos años hizo campañas en la Bactriana, desde donde entró en contacto con los masagetas y los escitas. Allí surgió el reino grecobactriano, que subsistió dos siglos. Desde allí los griegos entraron en relación con la India e inclu-

so con la China. La dominación griega se extendió sobre la India septentrional; y se cita a Sandrokottus (Chandragupta) como el primero que se libertó de ella. El mismo nombre se encuentra entre los indios; pero no se puede confiar en estos datos, por las razones que ya han sido indicadas. Otros reinos griegos surgieron en Asia Menor, en Armenia, en Siria y en Babilonia. Pero entre los reinos de los sucesores de Alejandro, Egipto singularmente fue un gran centro de ciencia y arte. Una gran cantidad de obras arquitectónicas corresponde a la época de los Ptolomeos, como se ha descubierto por las inscripciones descifradas. Alejandría se convirtió en el centro principal del comercio y fue el nexo de unión entre las costumbres y tradiciones orientales y la cultura occidental. Además de estos florecieron el reino macedonio, el tracio, hasta más allá del Danubio, un reino ilirio y el Epiro, bajo la soberanía de príncipes griegos.

Alejandro fue también extraordinariamente afecto a las ciencias y es celebrado como el más liberal favorecedor de las artes, inmediatamente después de Pericles. Meyer[4] dice en su *Historia de las artes* que Alejandro debe la eterna perduración de su memoria no menos a su inteligente amor al arte que a sus conquistas.

7. LA DECADENCIA DE GRECIA

La muerte de Alejandro inicia el tercer período del mundo griego. Una eticidad sin libertad particular había sido el principio de la época anterior; Platón lo ha expuesto en su *República* en total abstracción y con gran consecuencia. Platón quería ver abolidas la propiedad y la familia, porque estas exigen una individualidad en sí cerrada y, por tanto, constituyen un obstáculo para la eticidad sustancial, que era el primitivo principio griego. Lo que Platón expone no son, pues, cosas toma-

[4] Johannes Heinrich Meyer (1795-1832), director de la Academia de Weimar, colaborador de Goethe. Hegel se refiere a su obra en varios volúmenes *Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen und Römern*, Walthersche Hofbuchlandlung, Dresden, 1824-1836.

das del aire, sino la naturaleza real de la eticidad griega. Pero después de la muerte de Alejandro prevalece la particularidad desarrollada, que se nos presenta en las pasiones de que sufren todos los Estados. Este tercer período de la historia del mundo helénico abarca el amplio desarrollo de las desdichas de Grecia y nos interesa menos. Los antiguos generales de Alejandro, convertidos ahora en reyes independientes, sostuvieron largas guerras entre sí y casi todos conocieron las más opuestas revoluciones del destino. La vida de Demetrio Poliorcetes es singularmente significativa y destacada en este sentido.

En la misma Grecia, la representación interna y la relación con el exterior siguieron iguales en conjunto. Los pequeños Estados griegos no habían cambiado de vida; reducidos por Filipo y Alejandro a la conciencia de su debilidad, prolongaban una vida aparente y se ufanaban de una falsa independencia. No pudiendo tener el sentimiento de sí mismos que da la independencia, aparecieron al frente de los Estados unos políticos diplomáticos, unos oradores que ya no eran a la vez generales, como Pericles. Atenas se mantuvo bastante libre de la política; también se contaminó menos que las demás ciudades con la creciente rudeza, corrupción y pasiones que reinaban en los demás lugares haciéndoles despreciables. Los países griegos entraron en variada relación con los reyes de los distintos reinos griegos de Oriente, los cuales aspiraban a la posesión del dominio sobre los Estados griegos y en parte a su favor, singularmente al de Atenas; pues Atenas seguía siendo imponente, si no por su poder, al menos por ser el centro de las bellas artes y de las ciencias, en particular de la filosofía y de la elocuencia. Los reyes sirios y egipcios consideraban como un honor hacer a Atenas grandes presentes de trigo y otras útiles provisiones. Los reyes respetaban las organizaciones republicanas y tenían a lo sumo guarniciones en las ciudades, con cuya conservación creían honrarse a sí mismos. Buscaban como un honor el estar en honor entre los griegos. Ponían también su principal gloria en hacer y conservar independientes las ciudades y Estados griegos. Su intención política, al hacer esto, era mantenerlos en su impotencia e impedir su unión. La liberación de Grecia se había convertido en lema general, por decirlo así; y se consideraba como

una alta gloria el ser llamado libertador de Grecia. Pero lo que los reyes perseguían con esto era que ningún Estado griego originario llegase a tener un poder mayor. Querían mantener todas las ciudades griegas divididas y pulverizadas en una multitud de Estados sin importancia. Finalmente, Roma apareció en Grecia y entonces el principio griego sucumbió ante el romano.

Hemos visto cómo la personalidad subjetiva llega a tener una alta importancia en la esfera del principio griego. Pero en la época del florecimiento de Grecia el interés primordial radicaba en los Estados; los individuos se distinguían porque trabajaban para el Estado. Pero esta distinción hubo de engendrar envidias en la democracia. Después de la muerte de Alejandro, los destinos de los Estados no constituyen ya el interés esencial, sino que el interés de los individuos es el que ocupa el primer término y en el que el sujeto encuentra su bien y su mal. Esta individualidad singularizada solo podía brotar en Grecia; pero el mundo griego no pudo resistirla. El profundo espíritu de Platón lo comprendió muy bien y por eso quiso excluir de su república la libre subjetividad. Pero esta personalidad consciente de sí misma contiene el germen y principio para el espíritu de la libertad superior, principio que debía aparecer en la historia universal. Así pues, como las personalidades particulares de los individuos se emanciparon —cosa que no pudo soportar la vida griega—, así también las peculiaridades particulares de los Estados griegos se revolvieron unas contra otras, destruyendo el conjunto. Estas peculiaridades de los Estados sugieren la comparación con la diversidad de los bellos dioses, cada uno de los cuales tiene su carácter particular y su existencia particular, pero de tal suerte que esta particularidad no menoscaba la común divinidad. Pero cuando desaparece la relación espiritual que los liga, cuando la divinidad se debilita y huye de los Estados, queda roto el lazo común y solo resta entonces la seca y odiosa particularidad, que se interesa obstinada y tercamente en sí misma, que se aísla desdeñosamente y se encuentra por lo mismo en dependencia y conflicto con los demás. Esta situación se prolonga penosamente hasta el año 146 antes de J.C. Lo que vemos en esta época es una triste situación, puramente

diplomática, una infinita maraña de los más variados intereses extranjeros. Solo un tejido enteramente artificial, cuyos hilos se recombinan continuamente de nuevo, podía conservar el Estado. Hay que añadir además las individualidades particulares, que desgarran ahora el Estado con sus particulares intereses y pasiones y forman partidos, cada uno de los cuales trata de darse importancia en el, exterior, mendigando el favor de los reyes y sacrificando el Estado a sus intereses. Lo mismo les sucede a las alianzas que se conciertan, acuciados los pueblos por el sentimiento de la debilidad y de la miseria. Surge la liga de los etolios, puro bandidaje; los etolios como pueblo de bandoleros hicieron su razón de Estado de la injusticia, de la violencia, del engaño y del atropello de otros pueblos. Los beocios, cuya subjetividad ya hemos observado, no sobrevivieron a la extinción del esplendor tebano; cayeron en el libertinaje, la indolencia y el vulgar apetito del grosero placer sensible. Los espartanos, dominados por ignominiosos tiranos y odiosas pasiones, buscaron en provecho propio alianzas con Persia y Egipto y se hicieron dependientes de los reyes macedónicos. La única excepción fue, en su origen, la Liga aquea, que se distinguió por el fin de la alianza (la expulsión de los tiranos), por su probidad y su sentido de la comunidad. Pero también ella hubo de acogerse a la más enmarañada política. Empezó manteniéndose recta y digna, hasta que también ella sucumbió a la ruindad de sus directores, que encontraron apoyo en Roma.

Interesantes en estos tiempos de disolución son las grandes *individualidades* aisladas, que se destacan consagrándose con noble espíritu a su patria, en medio de la universal corrupción. Pero ya no están en consonancia con las necesidades del Estado, como Milciades, Temístocles, Cimón, Alejandro; precisamente porque el Estado se halla ahora deshecho. Solo pudieron ofrecer resistencia al mal, pero sin conseguir establecer una situación firme y sana. Resultan, por ende, caracteres trágicos, que no logran extirpar el mal, a pesar de su genio y de la más esforzada actividad; y sucumben en la lucha, sin haber tenido la satisfacción de devolver a la patria la tranquilidad, el orden y la libertad. Y ni siquiera tienen el consuelo de haber permanecido puros en su caída. Pues las cir-

cunstancias les forzaban a recurrir a injustos medios. Lo que hacían era moralmente necesario y a la vez criminal contra el Estado y punible. Se trata de una situación como la que Livio señala en el prologo a su *Historia de Roma,* diciendo: «en nuestros tiempos no podemos soportar ni nuestros vicios ni los remedios que los curarían» (*Donec ad haec tempora, quibus nec vitia nostra nec remedie pati possumus, proventum est*). Esto es perfectamente aplicable a los últimos griegos, que acometieron una empresa, tan ineludible, gloriosa y noble, como condenada al fracaso. Plutarco nos pinta a estos hombres. Cabe menospreciar a Plutarco, siguiendo la moderna erudición hipercrítica; pero Plutarco es un autor sumamente interesante que nos da una visión superior de la vida. Sus caracteres están trazados con espíritu y sentido y esboza un cuadro de aquellos tiempos sumamente característico, porque da una representación de la importancia de los individuos. Acaya y Esparta le ofrecieron dichas figuras. Esparta tuvo a Agis y a Cleómenes, que lucharon contra los viles éforos, apegados a minucias externas, y trataron de resistir al mal general, pero sin suerte, porque hubieron de crearse enemigos tanto en el exterior como en el interior. La Liga aquea tuvo a Mato y a Filopemen.

También Polibio nos informa sobre estas circunstancias; pero solo refiere la vida política de la época, que es menos interesante. Plutarco y Polibio eran antes una lectura favorita. Si nos representamos a Grecia tal como Polibio la describe, vemos que una individualidad noble no podía sino desesperar de aquella situación y refugiarse en la filosofía; o si actuaba, morir. De todo esto resulta claramente que semejante estado de disolución exigía un poder que castigase lo antiguo y revelase su impotencia. Solo de un modo violento se puede proceder contra estas egoístas particularidades, contra la sujeción a estas limitaciones. Un ciego destino, un poder exterior, hace frente a estas pasiones y disolución, que trastruecan lo bueno y lo malo; y desbarata lamentablemente el deshonroso estado. Pues la salvación, el mejoramiento y el consuelo son imposibles. El destino interviene duramente; y este destino destructor es Roma. El tercer período de la historia griega encierra, por consiguiente, el contacto con el pueblo que había de llenar la his-

toria universal después de los griegos. El lema de este contacto fue también la liberación de Grecia. Después que Perseo, el último rey macedónico, hubo sido vencido por los romanos, en el año 168 antes de J.C., y figurado en el triunfo en Roma, la Liga aquea fue atacada y aniquilada. Por último, Corinto fue destruida en el año 146 antes de J.C. Este hecho señala el fin de la historia griega.

El mundo romano

SINOPSIS

Napoleón dijo una vez, ante Goethe, que en las tragedias de nuestro tiempo la política ha sustituido al destino de las tragedias antiguas. Con el mundo romano la política entra de hecho, como destino universal y abstracto, en la historia universal. El fin y el poder del Estado es algo irresistible, a que todas las particularidades han de someterse. La obra del imperio romano es esta política, como poder que encadena a todos los individuos éticos. Roma ha recogido, paralizado y extinguido en su panteón la individualidad de todos los dioses, de todos los grandes espíritus; ha roto el corazón del mundo. La diferencia entre el principio romano y el persa consiste en que aquel sofoca toda vida, mientras que este la había dejado subsistir en su plenitud. El fin del Estado consiste ahora en que los individuos se sacrifiquen en su vida moral, y esto sume al mundo en el duelo; lo natural ha caído en la desgracia. Mas para que el espíritu libre se desarrollase era precisa esta desgracia. En el mundo griego vemos el reino de la belleza, de la eticidad inocente. Pero esta eticidad bella no ha llegado todavía al fondo del espíritu. El principio griego nos muestra la espiritualidad en su alegría, en su serenidad, en su goce; el espíritu no se ha retraído todavía en la abstracción, está adherido todavía al elemento natural, a la particularidad

de los individuos, por lo cual las virtudes de los propios individuos resultan obras de arte éticas. La personalidad abstracta y universal no existía aún; pues el espíritu necesitaba darse primero esta forma de la universalidad abstracta, que ha ejercido tan dura disciplina sobre los hombres.

El internarse del espíritu dentro de sí mismo es, a la vez, el nacimiento de la antítesis. La antítesis tiene por primer término lo universal, en que el individuo se pierde y obtiene permiso para ser señor por sí, bajo la condición de obedecer al Estado abstracto. El sujeto abstracto y fijo es, por tanto, el segundo término, que se halla frente a lo universal abstracto. El derecho estricto de la personalidad se halla, pues, expresado también en esta antítesis. En Roma es donde encontramos ahora esta libre universalidad, esta libertad abstracta, que pone el Estado abstracto, la política y el poder por encima de la individualidad concreta, que queda enteramente subordinada; y que, por otro lado, crea, frente a esta universalidad, la personalidad —la libertad del yo en sí— que debe distinguirse de la individualidad. La personalidad constituye la determinación fundamental del derecho; surge a la existencia, principalmente en la propiedad; pero es indiferente a las determinaciones concretas del espíritu vivo, a las cuales se refiere la individualidad. Estos dos momentos, que forman a Roma: la universalidad política por sí y la libertad abstracta del individuo en sí mismo, están comprendidos, primero, en la forma de la interioridad misma. Esta interioridad, este retraerse en sí mismo, que hemos visto ser la perdición del espíritu griego, se convierte aquí en el terreno sobre el cual brota una nueva fase de la historia universal. En la consideración del mundo romano no se trata de una vida espiritual concreta y rica en sí; lo concreto en esta universalidad es solamente la dominación prosaica práctica. Esta es el fin que se persigue, con una dureza falta de espíritu y de corazón, que al cabo solo hace prevalecer esa abstracción de la universalidad No encontramos aquí una vida libre, capaz de gozarse en lo teórico, sino solo una vida sin vida, que se conserva prácticamente.

En Grecia la democracia era la determinación fundamental de la vida política, como en Oriente el despotismo. Aquí,

en Roma, lo es la aristocracia, una aristocracia rígida, que está frente al pueblo. También en Grecia la democracia se dividió; pero fue en forma de facciones. En Roma son los principios quienes mantienen dividido al todo; están hostilmente enfrentados y luchan entre sí: primero, la aristocracia con los reyes; luego, la plebe con la aristocracia, hasta que la democracia obtiene la supremacía y solo entonces aparecen las facciones, de las cuales surgió aquella posterior aristocracia de grandes individuos que dominó al mundo. Este dualismo es lo que constituye la esencia íntima de Roma.

La erudición ha considerado la historia romana desde muchos puntos de vista; ha expuesto muy diversas y encontradas opiniones. Esto sucede, principalmente, en la más antigua historia romana, que ha sido estudiada por tres clases de eruditos: los historiadores, los filólogos y los juristas. Los historiadores se atienen a los grandes rasgos y consideran la historia como tal; de suerte que es en ellos donde mejor nos orientamos, pues refieren hechos decisivos. Los filólogos, en cambio, dan menos valor a las tradiciones generales, fijándose más en los detalles, que pueden combinarse de variadas maneras. Estas combinaciones valen primero como hipótesis históricas y, poco después, como hechos probados. En grado no menor que los filólogos, los juristas han tomado ocasión del derecho romano para investigar y mezclar con hipótesis los menores detalles. El resultado ha sido declarar fabulosa, de un cabo a otro, la más antigua historia romana, con lo cual esta esfera ha caído por completo en manos de la erudición, que siempre se extiende por donde hay menos que recoger. Por eso es difícil en nuestro tiempo hablar de los romanos en su primer período; pues no hay noticia que no esté puesta en duda, ni desplazada por secas hipótesis. Con respecto a los griegos es corriente creer, que su poesía y sus mitos expresan profundas verdades históricas; en cambio, a los romanos se les obliga a la fuerza a tener mitos e intuiciones poéticas, considerando que todo lo que hasta aquí era admitido como prosaico e histórico tiene por base epopeyas.

Nuestras consideraciones se dirigirán: primero, a los elementos del Estado romano; luego, a su historia, y, en tercer lugar, al cristianismo, como decadencia del Estado romano.

Capítulo I

Los elementos del espíritu romano

1. LOS ELEMENTOS NATURALES

La historia universal avanza con Roma hacia Occidente, pero permaneciendo al sur de los Alpes. Solo posteriormente marcha hacia el Norte. El mar Mediterráneo sigue conservando su importancia. Roma no está enteramente junto al mar y pertenece más bien al continente; pero su base continental no es tan firme como la de otras ciudades. Está a la orilla de un río, pero este ya no es el elemento cálido y fecundante de los países orientales, sino que se halla en viva unión con el mar. La tierra firme es estrecha y empuja a los habitantes hacia el exterior. Sin embargo, Roma no se ha formado solo por el mar, como Tiro y Cartago, sino que tiene su firme base en la tierra. Roma ha tomado su origen en un punto determinado; el centro político es aquí lo primero. Y si se quiere designar a Italia como centro del mundo romano, hay que decir entonces que Roma es el centro del centro.

Esta tierra de Italia es una península, como Grecia, pero no se presenta tan quebrada como esta. Sin embargo, tampoco muestra una unidad de naturaleza como la del valle del Nilo.

La Italia septentrional, cuenca formada por el Po, es muy distinta de la península propiamente dicha. Napoleón, en sus *Memorias*, estudia la cuestión de cuál sería la ciudad más apropiada para capital, si Italia fuese independiente y constituyese un todo. Roma, Venecia, Milán pueden aspirar a ello; mas se descubre en seguida que ninguna de estas ciudades constituiría un centro natural. Venecia alcanza solo a la Italia septentrional, pero no al Sur. Roma podría ser un centro para la Italia central y meridional; pero solo artificial y violentamente lo sería para los países que le estuvieran sometidos en la Italia septentrional. El Estado romano descansa geográfica e históricamente sobre el momento de la violencia.

La unidad que recibió Italia de los romanos fue, pues, semejante a la que por ejemplo Macedonia dio a Grecia al dominarla. Pero Italia carecía de aquella compenetración espiritual que Grecia poseía por igualdad de su cultura. Italia estaba habitada por pueblos muy diversos. Niebuhr ha antepuesto a su Historia romana una disertación muy erudita sobre los pueblos de Italia, pero de ella no se deduce ninguna conexión de estos pueblos con la historia romana. En general, la Historia de Niebuhr debe considerarse como una crítica de la historia romana, pues se compone de una serie de disertaciones que no forman una unidad histórica.

Puede decirse en cierto sentido que el imperio romano no ha salido de ningún país; el centro de que surgió es un ángulo en donde coincidían tres territorios distintos: el de los latinos, el de los sabinos y d de los etruscos. No se ha formado Roma de una antigua raza, unida por los lazos naturales y un régimen patriarcal, raza cuyo origen se remontara a antiguos tiempos (como ha ocurrido, por ejemplo, con los persas, que han dominado también sobre un gran imperio), sino que desde su comienzo fue algo ficticio, violento, nada espontáneo y primitivo. El origen de este Estado no es una familia, ni una alianza para la vida pacífica, sino una cuadrilla de bandidos que se unieron para fines de violencia. Se puede, si se quiere, rememorar algún nombre antiguo que sirva de base; cabe fantasear sobre Eneas y Numitor; la conciencia de los mismos romanos y lo propiamente histórico nos dicen que unos cuantos bandidos y pastores ladrones formaron aquí una

cuadrilla y se pusieron frente a todos los vecinos. Se cuenta que los descendientes de los troyanos, conducidos por Eneas a Italia, fueron los fundadores de Roma. Esta antigua relación con Troya se convirtió en creencia muy general de la tradición; y más tarde fue una verdadera manía de los italianos. Según Livio, su patria era una colonia de Antenor, y hay antiguas crónicas que afirman incluso que los alemanes descienden de los troyanos; pero espiritualmente descendemos en línea recta de los griegos. Existen en Italia, Francia y Alemania misma (Xante) ciudades que refieren su origen o nombre a los troyanos fugitivos. Livio habla de las antiguas tribus de Roma, los ramnenses, titienses y luceres. Considerarlas como distintas naciones y sostener que son propiamente los elementos de que Roma se formó —opinión que en los tiempos modernos ha sido con mucha frecuencia sustentada— es tirar por la borda todo lo que nos ha sido transmitido por la historia. Todos los historiadores concuerdan en que desde muy pronto unos pastores, mandados por jefes, habían merodeado por las colinas de Roma; la primera colectividad romana se habría constituido como un Estado de bandidos, y los dispersos habitantes del contorno se habrían ido reuniendo con trabajo en vida común. Livio convierte su conducta en un bandidaje moral, al decir que se limitaban a robar su botín a otros ladrones.

Se refieren también detalles de todas estas circunstancias. Aquellos pastores ladrones acogían a cuantos querían unirse con ellos (Livio los llama *colluvies*); la población de la nueva ciudad se formó de los tres territorios entre los cuales estaba Roma. Los historiadores indican este lugar, sobre una colina, a la orilla de un río, estaba muy bien escogido y era muy apropiado para asilo. La erección de este asilo atrajo a toda clase de gentes, libertos y criminales, a quienes los vecinos rehusaban incluso el matrimonio. La falta de mujeres en el nuevo Estado y la negativa de los Estados vecinos a autorizar matrimonios con él son hechos históricos que lo caracterizan como una cuadrilla de ladrones, con la cual los demás Estados no querían tener comunidad. También rehusaron las invitaciones de los romanos a las fiestas religiosas, y solamente los sabinos, sencillo pueblo de agricultores, entre los cuales reinaba

una *tristis atque tetrica superstitio,* como Livio dice, asistieron a ellas, parte por superstición, parte por miedo. El rapto de las sabinas es, por tanto, un hecho histórico universalmente aceptado. Una fiesta religiosa hubo de darles pretexto para el rapto. Ya esto solo caracteriza a los romanos. La religión es usada por ellos como un medio para el fin del joven Estado. Otro modo de expansión consistió en traer a Roma a los habitantes de las ciudades vecinas y conquistadas. Más tarde otros extranjeros vinieron espontáneamente a Roma, como la después tan célebre familia de los Claudios, con toda su clientela. El corintio Demarato, oriundo de una ilustre familia, se estableció en Etruria, pero fue poco respetado, como proscripto y extranjero que era. Su hijo Lúcumo no pudo soportar más tiempo esta ignominia y se dirigió a Roma, dice Livio, donde existía un pueblo nuevo y una *repentina at que ex virtute nobilitas.* Lúcumo alcanzó en seguida en Roma tal consideración, que llegó más tarde a ser rey.

2. LA ETICIDAD

Esta fundación del Estado debe considerarse como la base esencial de la peculiaridad de Roma; implica inmediatamente la más dura disciplina y el sacrificio al fin de la asociación. Un Estado que se ha formado a sí mismo y se basa en la violencia necesita sostenerse por la violencia. Por esto, el carácter capital de la vida del Estado es aristocrático; en la aristocracia los romanos desplegaron su peculiaridad y se revelaron grandes. Y esto guarda relación con los elementos originarios. No vemos entre los romanos unidad patriarcal, ni igualdad democrática, ni benevolencia de unos ciudadanos con respecto a otros. No existe una unión ática y liberal, sino un estado violento de subordinación, que se deriva de aquel origen. La *virtus* romana es la valentía; pero no meramente la valentía personal, sino la que se revela esencialmente en la unión de los compañeros, unión que se considera como lo más alto y puede ir acompañada de todas las violencias. Cuando los romanos formaron así una alianza cerrada, no vivían en interior hostilidad con un pueblo conquistado y oprimi-

do, como los lacedemonios; pero surgió entre ellos la diferencia y la lucha entre los *patricios* y *los plebeyos.* Este antagonismo se halla expresado ya míticamente en los dos hermanos enemigos, Rómulo y Remo. Remo está enterrado en el monte Aventino, colina consagrada a los malos genios, en la cual se refugiaban las secesiones de la plebe. Se plantea, pues, la cuestión de cómo se ha producido esta diferencia. Ya se ha dicho que Roma se formó de pastores ladrones y por el concurso de toda clase de gentes. Más tarde fueron arrastrados a ella los habitantes de las ciudades tomadas y destruidas. Los más débiles y más pobres, los que llegaron con posterioridad, estarían necesariamente en relación de menosprecio y dependencia respecto de aquellos que habían fundado al principio la ciudad y de aquellos que se distinguían por su valor o por su riqueza. No es necesario, pues, recurrir a una hipótesis muy en boga en la época moderna, según la cual los patricios habrían sido de una raza distinta.

La dependencia de los plebeyos respecto de los patricios es con frecuencia representada como perfectamente legal y aun santa, porque los patricios habrían tenido en sus manos los sacra, mientras que la plebe habría sido, por decirlo así, atea. Los plebeyos dejaron a los patricios en posesión de su hipócrita mercancía *(ad decipiendam plebem,* Cicerón*),* y no se les dio un ardite de los *sacris* y augurios; pero cuando les arrebataron los derechos políticos y se los apropiaron, no se hicieron ni más ni menos culpables de criminal ofensa a lo sagrado que los protestantes cuando libertaron el poder político del Estado y afirmaron la libertad de conciencia. Ya hemos dicho que la relación entre los patricios y los plebeyos debe considerarse como la necesidad en que se vieron los pobres y desamparados de adherirse a los ricos y considerados y de buscar su *patrocinium;* en esta relación de protección por los ricos, los protegidos se llaman clientes. Pero muy pronto se encuentra otra vez que la plebe es distinta de los dientes. En las discordias entre patricios y plebeyos, los clientes se adherían a sus patronos, aunque pertenecían a la plebe. Esta situación de los clientes no era una situación jurídica, legal, como se demuestra por el hecho de que la relación de clientela desapareciese paulatinamente con la difusión y conocimiento de

las leyes por todas las clases. Aquella necesidad momentánea hubo, pues, de cesar tan pronto como los individuos hallaron protección en la ley.

Dado el origen bandoleril del Estado, todo ciudadano tenía que ser necesariamente soldado, ya que el Estado se basaba en la guerra. Esta carga era aplastante, pues el ciudadano había de mantenerse a sí mismo en la guerra. Esta circunstancia acarreó que la plebe contrajera enormes deudas con los patricios. Pero la introducción de las leyes hizo que esta arbitrariedad cesase, aunque poco a poco; pues los patricios no estaban muy dispuestos a emancipar a la plebe de esa relación de dependencia; antes bien, querían prolongarla en su favor. Las Leyes de las Doce Tablas dejaban otras muchas cosas sin determinar; quedaban todavía muchas cosas entregadas al arbitrio del juez. Y jueces eran solamente los patricios. Así el antagonismo entre patricios y plebeyos se prolongó todavía durante mucho tiempo. Solo paulatinamente escalaron los plebeyos las alturas y llegaron a las magistraturas que estaban reservadas anteriormente a los patricios.

No sólo el Estado, sino también la *familia,* tiene en Roma el sello de los orígenes violentos de la comunidad. La vida griega, aunque tampoco había nacido de una organización patriarcal, conocía el amor y el lazo familiares desde sus orígenes; y el fin pacífico de la convivencia tenía por condición el exterminio de los piratas y bandoleros. Por el contrario, los fundadores de Roma, Rómulo y Remo, eran ellos mismos bandoleros; no conocían la vida de familia, estaban expulsados de la familia y no habían crecido en el amor familiar. Los primeros romanos adquirieron sus mujeres sin el sentimiento de lo naturalmente ético, no por una libre petición e inclinación, sino por la violencia. Esta dureza frente a la vida familiar sirve de base al matrimonio romano posterior; dureza egoísta, que constituyó para lo sucesivo la determinación fundamental de las costumbres y leyes romanas. Nos encontramos, pues, con que la relación familiar no era entre los romanos una hermosa y libre relación de amor y de sentimiento, sino que el principio de la dureza, de la dependencia, de la subordinación, sustituye a la confianza. Es una relación de esclavitud, en que la mujer y los hijos pertenecen al padre.

La ceremonia nupcial, en el matrimonio perfecto, descansa sobre una *coemptio,* forma en que podía hacerse cualquier otra compra. La mujer es adquirida como una cosa, mediante la compra *per aes et libram;* entra en posesión del marido *(in manum conventio)* y se torna su *mancipium.* El matrimonio, en su forma rigurosa y formal, tiene, pues, totalmente el modo de una relación de propiedad. La mujer se convierte en *mater familias;* pero a la vez está *filiae loco* para el marido; el marido adquiere sobre su mujer el mismo derecho que tiene sobre su hija. Es pleno propietario de todo lo suyo, de la dos y de cuanto además ella adquiere. En los primeros tiempos tenía también poder sobre su vida, que le puede quitar en caso de embriaguez o de adulterio. En los buenos tiempos de la República el matrimonio se contraía también mediante una ceremonia religiosa, la *confarreatio,* que desapareció posteriormente. Otra forma de matrimonio era la que tenía lugar mediante el *usus.* El marido recibía a la esposa deseada, en prueba, durante un año. Marido y mujer vivían juntos un año; y ella se convertía por el *usus* en su mujer legítima, no en *mater familiae,* pero tampoco en esclava, sino en *matrona.* Sus hijos no tenían los derechos *in sacris* que los hijos de una *mater familiae.* Si la mujer permanecía tres noches fuera de casa, durante el primer año, la relación cesaba; la mujer volvía a casa de sus padres y era una *matrona,* que vivía independiente por sí. Si el marido no había contraído matrimonio por una de las formas de la *in manum conventio,* esto es, por *coemptio o* por confarreatio, la mujer legítima permanecía, o bajo el poder de su padre, o bajo la tutela de sus agnados; y era libre con respecto al marido, conservando su fortuna propia. La matrona romana sólo alcanzaba honor y dignidad cuando era independiente respecto de su marido, en lugar de alcanzarlo por su marido, como debe ser. Si el marido quería separarse de la mujer, de conformidad con el derecho más libre, es decir, cuando el matrimonio no estaba consagrado por la *confarreatio,* no tenía más que despedirla. La situación de los hijos e hijas era totalmente análoga; los hijos e hijas eran *mancipia,* no tenían propiedad ni derecho propios, no podían sustraerse al poder paterno, ni siquiera cuando desempeñaban una alta dignidad del Estado. Ninguna dignidad les daba independencia;

solo el *flamen dialis* y las vestales salían del poder paterno, porque se convertían en *mancipia* del templo. Con respecto a la propiedad, los *peculia castrensia y adventicia* (los bienes propios que los hijos habían adquirido por el servicio militar o por herencia materna) fundaban una diferencia. Por otra parte, los hijos y las hijas, cuando eran emancipados, quedaban fuera de toda relación con su padre y su familia. La *imaginaria servitus (mancipium),* por la cual habían de pasar los hijos emancipados, prueba que en efecto existía una identidad entre la situación del hijo y la del esclavo. Con respecto a la herencia, lo propiamente ético sería que los hijos repartieran la herencia por igual. Entre los romanos, por el contrario, la libertad de testar aparece en su más ruda forma. Así vemos aquí deshechas y degeneradas las relaciones fundamentales de la eticidad. La dureza de los romanos —una dureza sin compasión y sin eticidad— en este aspecto privado corresponde necesariamente a la dureza pasiva de su vinculación al fin del Estado. El romano se indemnizaba de la dureza que padecía en pro del Estado con la dureza que ejercía sobre su familia; era siervo por un lado y déspota por el otro.

La organización de la familia en general está en conexión con la relación familiar. En lugar de las familias, que no existían propiamente, porque faltaba el amor, se distinguían las *gentes,* cada una de las cuales conservó su carácter durante siglos. No existe, pues, la unidad sustancial de una nacionalidad, esa necesidad bella y moral de la convivencia en la polis; cada *gen:* es una rama fija por sí, unida por afinidad natural, no moral. En la *gen:* había consanguinidad; la *gen:* recibía y conservaba a la vez un determinado carácter político. Los Claudios eran aristócratas; su conducta consistía en una severa dureza. Los Valerios eran demócratas; la benevolencia para el pueblo era su rasgo fundamental. Los Cornelios se distinguían por la nobleza de su espíritu. Cada *gens:* tenía sus Lares y Penates, sus fiestas familiares, que eran hereditarias, como en Atenas el sacerdocio de un dios general era hereditario en algunas familias, por ejemplo en la de los Eumólpidas. Este fue más tarde un importante punto de división entre los patricios y plebeyos, con relación a los *connubia*; los matrimonios entre patricios y plebeyos eran considerados como sacríle-

gos y así la diferencia y limitación se extendía hasta el matrimonio. Las separaciones externas, por ejemplo los *límites* de un campo laborable (Cicerón, *Pro domo sua* 116) se convirtieron en algo santo y fijo. Esto no es piedad, sino lo contrario; es la conversión de una cosa profana en algo absoluto. Por todas partes vemos una dura exclusión.

Esta limitación y confusión de lo diferente es también el principio dominante en la constitución del Estado. La desigualdad consagrada de la voluntad y de la propiedad particulares constituye su determinación fundamental. La desigualdad de las *gentes* trae consigo que no pueda haber ninguna democracia de la igualdad, ninguna vida concreta. Tampoco puede existir una monarquía, porque esta supone el espíritu de un libre desarrollo de la particularidad. El principio romano solo admite la *aristocracia* que es algo en sí mismo hostil y limitado, algo que solo puede existir como antagonismo, como desigualdad en sí misma y que no puede ser una forma perfecta por sí, ni siquiera en la más perfecta existencia. Este antagonismo solo es momentáneamente borrado por la necesidad y la desgracia; pues encierra en su seno un doble poder, cuya dureza y maldad solo puede ser vencida y reducida a violenta unidad por algo más duro todavía. En el carácter que la vida del Estado adquiere de este modo, debemos buscar la peculiar grandeza romana.

La personalidad rígida a quien vemos rechazar, en la familia y en la *gens,* las relaciones del sentimiento y del corazón, hace al Estado idéntica inmolación de todo lo concretamente moral, se disolvía en la obediencia al Estado, con quien se identifica. Y esta unidad abstracta con el Estado y perfecta subordinación al Estado constituye la *grandeza romana.* Su peculiaridad es esta dura rigidez en la unidad de los individuos con el Estado, la ley del Estado y el mandato del Estado. Los héroes de Roma se inclinan todos hacia este lado. No es bastante contemplarlos en la relación exterior, con la vista puesta en el Estado, sin ceder ni vacilar, perteneciendo a él con todo su espíritu y todos sus pensamientos, luchando por él como generales o representándolo como embajadores. Hay que verlos también en tiempos de revolución interior; aquí es donde la relación de la personalidad con el Estado se revela como la fortaleza a

que Roma debe su conservación. En las disensiones de la plebe con los patricios, aquella pisoteó frecuentemente el orden legal; el respeto a las leyes desaparecía en la insurrección. Pero casi siempre el respeto a la forma fue la causa de que la plebe volviera al orden y renunciara a la violencia, retirándose tranquilamente. La lucha dura una larga serie de años. El Senado elige dictadores con bastante frecuencia, sin haber guerra ni hostilidades y solo para poder reducir a los plebeyos al servicio militar y obligarles a la estricta obediencia por el juramento militar; y los plebeyos, por respeto al Estado, prestaban este juramento de fidelidad militar y lo cumplían. Tribunos y augures sobornados impiden que el pueblo adquiera sus derechos. El respeto fundamental a la ley del Estado y a la tradición era causa de que el pueblo aguantase el verse engañado en la satisfacción de sus exigencias justas e injustas. Las leyes de Licinio son de la mayor importancia para la relación de la plebe con los patricios. Licinio necesitó diez años para hacer triunfar unas leyes que eran favorables a la plebe; la cual se dejó contener por el formalismo del veto pronunciado por otros tribunos; y todavía con más paciencia esperó el siempre diferido cumplimiento de aquellas leyes. Se puede preguntar qué es lo que ha producido este espíritu y carácter. Mas este carácter no se puede producir, sino que radica, según su momento fundamental, en aquel origen primero, en aquella sociedad de ladrones y en la naturaleza propia de los pueblos que se reunieron en ella; y por último es la determinación del espíritu universal cuyo tiempo había llegado.

La situación con que empiezan los romanos encierra en sí las condiciones para que se produzca semejante obediencia. El otro problema, el problema de señalar el movimiento interior y natural que condujo a la dureza semejante vínculo, solo podía resolverse mediante el estudio de la vida de los antiguos pueblos itálicos, de los cuales sabemos muy poco, por la falta de espíritu que aqueja a los historiadores romanos; los cuales no han descrito, como los griegos, la vida de los pueblos enemigos. Lo poco que sabemos del espíritu, del carácter y de la vida de los antiguos pueblos itálicos, lo debemos en su mayor parte a los griegos que han escrito sobre historia romana.

Los elementos del pueblo romano fueron etruscos, latinos y sabinos. Estos elementos debían contener ya las facultades internas y naturales que produjeron el espíritu romano. Para comprender su determinación, recordemos que, partiendo de aquella infinitud oriental, del trastrueque de todo lo finito, de la incapacidad para que la persona se conozca como individuo, hemos llegado a Occidente y hemos hecho conocimiento con el espíritu griego. El griego ha honrado y animado a la vez lo imitado. Ahora, en tercer lugar, aparece la conciencia de la finitud y pasa a la prosa, frente a la libertad del espíritu griego, frente a la bella y armoniosa poesía. Surge aquí el elemento de lo finito y con él la abstracción del intelecto, la persona abstracta, que ni siquiera en la familia dilata su sequedad y dureza en forma de natural eticidad, sino que sigue siendo lo uno sin sentimiento ni espíritu y fijando en abstracta universalidad la unidad de este uno.

Lo que conocemos del arte etrusco —en cuanto que se trata de obras originales, no tomadas de otro arte más desarrollado— revela gran perfección en la técnica mecánica y en la ejecución; pero sin la ideal belleza griega. Es una imitación determinada, prosaica, seca; por eso donde se revela más aventajado, es en el arte del retrato. Todas las circunstancias de la vida presentan la misma determinación intelectual y el desarrollo del *derecho romano* procede de este intelecto. Aquí la base firme es la persona abstracta.

El entendimiento hace que esta abstracción carezca de sentimiento. Tenemos que agradecer en esto un gran obsequio al mundo romano, falto de libertad, falto de espíritu y de sentimiento. Muy pronto todo lo que fuera eticidad moral se convirtió en derecho, en vida jurídica; hemos visto cómo, en Oriente, relaciones que en sí son éticas y morales, se fijaban en la forma de preceptos jurídicos. Incluso entre los griegos, la costumbre era a la vez derecho; por eso la constitución estaba en la costumbre y en la conciencia moral, esto es, en la mudable interioridad. Aún no tenía solidez en sí frente a la subjetividad particular. Los romanos, pues, sentando el principio de lo que es jurídicamente justo, han llevado a cabo la gran distinción, por la cual la personalidad abstracta se impone, sin consideración al sentimiento. Han sido los descubri-

dores de este principio; han trabajado así para sus sucesores, ahorrándoles un trabajo ingrato. Pues este principio, que es exterior, esto es, falto de conciencia moral y de sentimiento, no debe considerarse como lo último de la sabiduría y la razón. Podemos aprovechar este regalo —grande por la forma— y gozarlo, sin convertirnos por ello en víctimas de este seco intelecto. Los romanos han sido las víctimas de esa libertad que han dado a la posteridad. Han vivido en esa distinción; pero todavía no han tenido, a la vez, espíritu, sentimiento y religión. Estas cosas han quedado separadas enteramente; los romanos han conquistado para otros la libertad interna y espiritual, la cual se ha desprendido enteramente de aquel dominio de lo exterior y finito. El espíritu, el sentimiento, la conciencia moral, la religión, ya no deben temer la confusión con aquel intelecto jurídico abstracto. Lo mismo pasa con el arte. Cuando se posee la técnica, cabe abandonarse a la libre belleza. Pero el que se detiene en la técnica y cree encontrar en ella lo supremo, corre a su desgracia. No de otro modo el intelecto, como ilustración, arregla la religión a su comodidad, creyendo que esta no es más que la determinación abstracta que se encuentra en ella. Pero en realidad, la religión y la filosofía están separadas y cada una para sí, agradecidas ambas al intelecto, porque este, suprimiendo la confusión de la religión, ha suprimido para siempre la confusión con lo finito y limitado. En cambio vemos que los romanos creen aún en el intelecto de la finitud.

3. LA RELIGIÓN

En el Estado romano, con la discordia en sí, con el antagonismo de la separación abstracta entre lo universal y lo particular, queda puesta la limitación, la particularidad. Un fin finito es el que, como límite, constituye la última determinación en el espíritu, y más precisamente en el espíritu que quiere. No hay entre los romanos un libre goce de la eticidad, como entre los griegos. Tienen los fines de los romanos una gravedad grande; pero entre los griegos existe una gravedad más honda, la gravedad de la bella libertad individual.

Los romanos son, por tanto, prácticos, no teóricos; la actitud teórica exige actividad desinteresada, dirección abnegada hacia lo objetivo. Por eso, la religiosidad romana es también limitada y no libre, como los romanos no son libres en su actitud frente a la religión.

Cicerón deriva *religio* de *religare* y celebra la sabiduría de los antepasados[1] que supieron encontrar un nombre tan acertado. Entre los romanos, la sujeción es, en efecto, lo que constituye el contenido de la religión; entre los griegos, en cambio, es la libertad de la belleza; y entre los cristianos, es la libertad del espíritu. Es de advertir, sin embargo, que la interioridad, el atenerse a sí mismos, empieza a acusarse en los romanos, con la limitación romana, que reemplaza a la serenidad griega de la libre fantasía; es una separación y, por consiguiente, una determinación de sí misma. La interioridad aparece, pues, con la limitación.

Se reprocha la indolencia a los orientales, porque se les ve sumidos en sí mismos, indiferentes a lo particular. Los griegos se mueven con la mayor ligereza de espíritu, la cual carece de fin y, si se propone un fin, al punto lo rebasa. Los romanos están sujetos a la superstición y por eso son tan, graves.

La religión de los romanos parece a primera vista la misma que la de los griegos. Los romanos poseen, en general, los mismos dioses y las mismas representaciones de los dioses. Pero los dioses romanos tienen para nosotros algo de frío y seco; no son el juego de una ingeniosa fantasía, como entre los griegos, sino esencias sumamente prosaicas. Usamos los nombres de Júpiter, Minerva, etc., frecuentemente, sin distinguir entre las divinidades griegas y las romanas. Esto es admisible, teniendo en cuenta que los dioses griegos habían sido introducidos más o menos entre los romanos; pero así como la religión egipcia no es la griega, por el hecho de que Heródoto y los griegos designaran las divinidades egipcias bajo los nombres de Leto, Palas, etc., tampoco la religión romana es la griega. Los dioses griegos están tomados del sentimiento y objetivados; entre los romanos, los dioses son frías alegorías. Pero lo que importa esen-

[1] Cicerón, *Pro domo sua*, 141.

cialmente en la religiosidad es su contenido, frente a la afirmación tan frecuente hoy de que, si existen sentimientos piadosos, es diferente el contenido que los llene. Ya se ha indicado que la interioridad de los romanos se ha desvinculado de lo finito y limitado y no se ha elevado por sí a un contenido libre, espiritual y ético. Cabe decir que su religiosidad no se ha desarrollado hasta formar una religión; pues permaneció esencialmente formal y este formalismo buscó su contenido en otra parte. Ya de la determinación indicada se sigue que este contenido ha de ser de índole finita y profana, puesto que ha surgido fuera del ámbito misterioso de la religión. El carácter fundamental de la religión romana es, por tanto, la firmeza de un fin determinado de la voluntad, que los romanos piden a sus dioses y ven como algo absoluto en ellos y por el cual los adoran. Este fin los sujeta limitativamente a ellos. La religión romana es por esta causa la religión enteramente prosaica de la limitación, de la finalidad, de la utilidad. Sus divinidades peculiares son enteramente prosaicas; su seca fantasía ha elevado a poder independiente y ha contrapuesto a sí misma situaciones, sentimientos, artes útiles; son abstracciones que solo podían convertirse en heladas alegorías; son situaciones que parecen provechosas o dañinas y que son ofrecidas a la adoración con todas sus limitaciones. Pondremos brevemente algunos ejemplos. Los romanos adoraban a Pax, Tranquillitas, Vacuna (ocio), Angeronia (cuidado y preocupación), Fornax (horno) y Tages (surco), como divinidades; consagraban altares a la peste, al hambre, al tizón de las mieses (Robigo), a la fiebre y a la Dea Cloacina. Juno aparece, entre los romanos, no solo como Lucina, la matrona, sino también como Juno Ossipagina, la divinidad que forma los huesos de los niños, y también como Juno Unxia, que unge con aceite los goznes de las puertas en las bodas (esto formaba también parte de los sacra). También la han adorado como la diosa Moneta, diosa de la moneda; la moneda, pues, ha sido algo divino para la institución de los romanos. Poca comunidad existe entre estas prosaicas representaciones y la belleza de los poderes espirituales y divinidades griegas. En cambio, Júpiter, como Júpiter Capitolino, es la esencia universal del imperio romano, personificada asimismo en las divinidades Roma y Fortuna pública.

Los romanos han sido los primeros que, además de implorar a los dioses en la necesidad e instituir lectisternios, han hecho promesas y votos. Movidos por la angustia y la necesidad han enviado comisionados al extranjero para importar dioses y cultos exóticos. Los dioses de fuera y la mayoría de los templos romanos —como casi todas sus fiestas— han sido pues traídos e instituidos a raíz de una necesidad, de un voto. Se trata, pues, de una gratitud obligada, no de una gratitud universal desinteresada, ni de una elevación y adoración a lo superior, sino solamente de determinada utilidad. También los griegos imploraban en la necesidad a los dioses; pero su adoración brotaba las más de las veces del corazón sereno con que habían creado sus dioses. Levantaron e instituyeron sus hermosos templos, estatuas y cultos, por amor a la belleza y a la divinidad.

Por lo demás, no todo en la religión romana está tomado del extranjero. Jano, los Penates y otras figuras eran representaciones indígenas. Por lo mismo se ajustan más a lo interior y son en su mayor parte divinidades naturales. Sin embargo estas divinidades parecen poco desarrolladas, fuera de los campos, en cuyas fiestas se revela todavía un alegre y sencillo culto de la naturaleza. Las personas cultas y distinguidas tomaban en estas fiestas una participación ingenua y cordial, como aún ahora sucede en Roma. Las costumbres campesinas siguen ocupando en Roma un puesto principal.

Estas fiestas, que se refieren a la vida campesina y se han conservado desde los tiempos más remotos, constituyen el único lado atrayente en la religión de los romanos. Tienen por base, bien la representación de la Edad Saturnia, o sea, de un estado anterior y ajeno a la sociedad civil y al lazo político, bien un contenido natural: el sol, el curso del año, las estaciones, meses, etc., con alusiones astronómica, bien los distintos momentos del curso de la naturaleza, en su relación con la vida pastoril y la agricultura, habiendo fiestas de la sementera, de la cosecha, de las estaciones, la gran fiesta de las Saturnales, etc. Adviértese por este lado algunos elementos ingenuos y profundos de la tradición. Sin embargo, todo este conjunto tiene un aspecto muy limitado y prosaico. No brotan de él intuiciones profundas de los grandes poderes naturales y sus procesos universales, pues se atendía princi-

palmente al común provecho exterior y la jovialidad se desbordaba en chocarrería y no precisamente la más ingeniosa. Entre los griegos el arte de la tragedia tuvo su origen en estas mismas diversiones; pero es notable que entre los romanos estas bufonescas danzas y cantos de las fiestas campesinas se hayan conservado hasta los últimos tiempos, sin haber depurado su forma ingenua y más grosera, convirtiéndose en una modalidad fundamental de arte.

Por lo demás, sólo tenemos noticias arqueológicas sobre los primitivos dioses romanos. En cambio las divinidades griegas han pasado por todas las artes y las ciencias. Ya hemos dicho que los romanos acogieron los dioses griegos (la mitología de los poetas romanos está tomada íntegramente de los griegos); pero la adoración de estos bellos dioses de la fantasía parece haber sido entre ellos algo muy frío y exterior. Al hablar de Júpiter, Juno y Minerva, nos producen la misma impresión que si lo estuviéramos oyendo en el teatro. Los griegos han dado al mundo de sus dioses un contenido profundo y espiritual y lo han adornado con graciosas ocurrencias; dicho mundo era para ellos objeto de continua invención y conciencia inteligente y por eso se ha acumulado en su mitología un rico, inagotable tesoro para la fantasía, el sentimiento y el espíritu. El espíritu romano, en cambio, no se movía con alma propia en estos juegos de una ingeniosa fantasía, ni se complacía en ellos; sino que la mitología griega aparece muerta y extraña entre los romanos. La introducción de los dioses en los poetas romanos, singularmente Virgilio, es el producto de un intelecto frío y de la imitación. Los dioses se convierten en máquinas, por decirlo así; y están usados de un modo totalmente externo, de igual modo que en nuestros tratados de poética se halla, entre otros preceptos, el de que semejantes máquinas son necesarias en las epopeyas para llenarnos de asombro.

También las fiestas y los juegos romanos ofrecen, a diferencia de los griegos, ese carácter de exterioridad. Las fiestas eleusinas de los griegos suministraban al sentimiento y al espíritu grandes verdades sobre la vida ética y divina. Las fiestas romanas se desenvolvían, en cambio, de un modo más exterior y eran consideradas las más de las veces como algo al servicio de la pompa visual. Así se desplegaba una gran mag-

nificencia en las carreras del circo; se celebraban procesiones sacerdotales, etc. Mas para los romanos todo esto era tan exterior, que las personas distinguidas se abstenían, por dignidad, de tomar parte en ello. En los juegos griegos los reyes guiaban los carros; entre los romanos eran extranjeros y libertos.

También la danza guerrera de los salios era un espectáculo frío. Mis tarde los juegos degeneraron en un placer estúpido y cruel. Los romanos llegaron a no pedir más que comida y espectáculos, *panem et circenses.* En estos eran esencialmente meros espectadores. Dejaban las representaciones mímicas y teatrales, las danzas, carreras y luchas para los libertos, los gladiadores y los criminales condenados a muerte. Lo más vergonzoso que hizo Nerón fue aparecer en público teatro como cantante, tañedor de cítara y luchador. Como los romanos eran solo espectadores, los juegos eran para ellos algo extraño; no asistían a ellos con el espíritu. El gusto por las luchas de hombres y animales, principalmente, creció con el lujo. Los leones, los negros y los gladiadores reemplazaban entre los romanos a las tragedias, en las cuales el espíritu griego representaba los grandes antagonismos de las potencias morales. Cientos de osos, leones, tigres, elefantes, cocodrilos, avestruces, eran importados y muertos por el placer del espectáculo. Cientos y miles de gladiadores, al hacer su entrada solemne en una fiesta, para tomar parte en la naumaquia, gritaban al emperador: «Los consagrados a la muerte te saludan», quizá para conmoverle. Pero en vano. Todos debían matarse mutuamente. El interés romano solo podía ser excitado por una muerte sin espíritu; en sus juegos la muerte tenía que ser real. Esta fría negatividad de la simple muerte representa a la vez la muerte íntima de un fin espiritual objetivo. En lugar de los dolores humanos en las profundidades del sentimiento y del espíritu, en lugar de los dolores acarreados por las contradicciones de la vida, los romanos organizaban una cruel realidad de dolores corporales; la sangre a torrentes, el exterior de la muerte, la exhalación del alma eran los espectáculos que les interesaban. Aquello en que los romanos habían de poner su interés tenía que ser un dolor real; y así el dolor del «esto» resultaba teórico para ellos.

Así, por otro lado, puede observarse en la religión de los romanos el carácter de la interioridad. La gravedad romana

se oponía a todo lo que fuera revelar la propia persona. Esto implica proponerse un fin eterno, algo que no puede ser expresado en esta sensibilidad. El dios bello se muestra enteramente y tal como es; pero el dios grave tiene dentro algo distinto de lo que manifiesta al exterior. El griego ha suprimido el horror de lo religioso mediante la fantasía; al transformar lo negativo del horror en una amable figura objetiva, ha hecho desaparecer lo subjetivo del horror. Así el hombre desahoga en sus lágrimas el dolor de su pecho. El espíritu griego no se ha inmovilizado en el terror interno; ha transformado el horror de la naturaleza en algo espiritual, en una libre intuición; ha convertido la relación de la naturaleza en una relación de libertad y serenidad. Entre los romanos, este horror ha permanecido más bien como algo abstracto e interior, como si dijéramos una reflexión sobre sí mismo, que, más desarrollada, se torna conciencia moral. Los romanos han persistido en una muda y abtusa interioridad; y en consecuencia lo exterior fue para ellos un objeto, lo otro, un misterio. Encontramos este carácter de la interioridad, de la gravedad, por todas partes entre los romanos; principalmente en la religión; pero para ellos ha sido siempre algo abstracto. Los romanos regulan, mediante la gravedad interna, lo particular, que sigue siendo empero algo particular; en cambio la exteriorización de la interioridad da a lo particular la apariencia de lo universal. El objeto exterior es tomado por los romanos como doble; primero, como pura exterioridad y luego como conteniendo en sí algo, un interior, algo sagrado, que por su parte no llega a manifestarse. El romano trataba siempre con un *misterio;* buscaba y creía encontrar en todo un *sentido oculto.* Mientras en la religión griega todo es abierto, claro, patente para el sentido y la intuición, no un más allá, sino algo familiar, un más acá, entre los romanos todo se presenta como algo misterioso y doble. Veían los romanos en el objeto primeramente el objeto mismo y luego lo que hay oculto en él; su historia toda no supera jamás esta duplicidad. La ciudad de los romanos tenía, además de su propio nombre, otro nombre secreto, que sólo unos pocos conocían. Se cree que era *Valentia* (traducción latina de *Róme*); otros opinan que era Amor (Roma leído al revés). Rómulo, el fundador del Esta-

do, tenía otro nombre sagrado; por una parte era el conocido rey, por otra el dios Quirino. Bajo este nombre era adorado como dios; los romanos se llamaban también Quirites. (Este nombre tiene relación con la palabra curia; en la derivación se ha llegado incluso a pensar en la ciudad sabina de Cures). Remo se relaciona con Lemuris, el principio malo, que estaba sepultado en el monte Aventino, donde la plebe llevaba a cabo sus secesiones. El hecho de distinguir en todo objeto algo interno hizo que existieran esos dioses prosaicos tan numerosos que ya hemos citado: Fornax, Tages, etcétera. Así también cosas indiferentes en sí y por sí tenían la significación de Omina. Los romanos se acercaban a todo con gravedad y mantenían la actitud solemne aun en las cosas más indiferentes. Este carácter se extiende a todo; todas las cosas se convierten en sacra mediante ritos, ceremonias, etc. En toda cosa, aun sin importancia, veían los romanos algo importante, una interioridad y se acercaban a ella con una inconcebible gravedad; así al edificar una casa, el necesario trazado del emplazamiento, etcétera. Esto explica también la mencionada forma sacrosanta de matrimonio, la *confarreatio*, de la que se hizo un *sacrum,* con una solemnidad verdaderamente pueblerina. Estos sacra eran publica y *privata.* Comprendían acciones exteriores; pero estas estaban asociadas por su forma a un recogimiento interior y llamamiento a la conciencia moral. El contenido de la acción puede ser indiferente; se puede ser piadoso en cualquier caso, como el bandido que, antes de cometer un asesinato, reza su padrenuestro.

Entre los romanos el estremecimiento religioso no se desarrolla; queda encerrado en la certeza subjetiva de sí mismo. La conciencia, por tanto, no se ha dado ninguna objetividad espiritual, ni se ha elevado a la intuición teórica de la naturaleza eternamente divina y a la liberación en ella; no ha sacado para sí del espíritu ningún contenido religioso. La vana subjetividad de la conciencia moral se posa, para el romano, en todo cuanto hace y emprende, en sus contratos, en sus relaciones políticas, en sus deberes, en sus relaciones familiares, etc., y todas estas relaciones reciben por ello no solo la sanción de lo legal, sino, por decirlo así, la solemnidad del juramento. La infinita muchedumbre de ceremonias en los comi-

cios, al entrar el magistrado en funciones, etc., con las exteriorizaciones y declaraciones de este firme vínculo. Los *sacra* representan en todas partes un papel de suma importancia. Lo más inocente se transformaba muy pronto en un *sacrum* y se petrificaba, por decirlo así. El conocimiento de estos sacra carece de interés; es aburrido y da siempre nueva materia para eruditas investigaciones sobre si son de origen etrusco o sabino u otro. Por causa de ellos se ha considerado al pueblo romano como sumamente piadoso en sus acciones y omisiones; pero es ridículo que los modernos hablen de estos *sacra* con unción y respeto. Basta mencionar los augurios, los auspicios y los libros sibilinos, para recordar cómo los romanos estaban sujetos a supersticiones de toda índole, en las que solo se trataba para ellos de sus fines. Las entrañas de los animales, los relámpagos, el vuelo de las aves, las sentencias sibilinas determinaban los asuntos y empresas del Estado. Todo esto se hallaba en las manos de los patricios, que lo usaban conscientemente como un mero lazo externo, para sus fines y contra el pueblo. Cicerón lo considera expresamente como un engaño del pueblo[2].

Los distintos elementos de la religión romana son, según lo dicho, la religiosidad interior y una perfecta finalidad, completamente externa. Los fines temporales disfrutan de plena libertad; no están limitados por la religión, sino más bien justificados por ella. Los romanos han sido piadosos en todo, fuese el que fuese el contenido de las acciones. Pero como lo sagrado solo es aquí una forma sin contenido, resulta que puede permanecer en poder de uno; el sujeto lo toma en su posesión y así persigue sus fines e intereses particulares. Lo verdaderamente divino tiene en sí mismo poder concreto; sobre la mera forma impotente estaba el sujeto, la voluntad por sí concreta, que puede poseerla y debe, como dueño, poner sus fines particulares por encima de la forma. Esto ha sucedido en Roma por medio de los patricios. Los *sacra* estaban en sus manos; por lo cual los patricios se elevaron al rango de familias sacerdotales, y fueron considerados como las estir-

[2] Cicerón, *Pro domo sua*, p. 36 ss.

pes sagradas, depositarias y mantenedoras de la religión. Los plebeyos se convierten entonces en el elemento sin dios. Los antiguos reyes eran, a la vez, reyes *sacrorum* Después que la monarquía fue abolida, quedó un *rex sacrorum*; pero estaba sometido, como todos los demás sacerdotes, al *pontifex maximus,* el cual dirigía todos los sacra y les dio aquella rigidez y fijeza, que hizo posible a los patricios sostenerse tan largo tiempo en el disfrute de este poder religioso. La posesión de la soberanía por los patricios, se convirtió de este modo en un hecho fijo, sagrado, inmediato y fuera de la comunidad; el gobierno y los derechos políticos recibieron el carácter de una propiedad privada y sagrada. La inclinación de los romanos a la interioridad favorece todas las particularidades, las cuales, solo por serlo, tienen en seguida la preferencia sobre las otras cosas. Así es como el principio de la arbitrariedad está implícito en aquella interioridad de la religión.

Pero la arbitrariedad del interior abstracto se alza contra esta arbitrariedad de la posesión sagrada. Pues el mismo contenido puede estar privilegiado por la forma religiosa y, por otra parte, tener la forma de algo querido, de un contenido de la voluntad humana. Cuando hubo llegado el tiempo de que lo sagrado fuese rebajado a simple forma, hubo de ser conocido y tratado como forma y hollado con los pies; hubo de ser representado como formalismo. La desigualdad, que entra en lo sagrado, constituye el tránsito de la religión a la realidad de la vida política.

Capítulo II

Historia del Estado romano

1. LA ÉPOCA DEL ROBUSTECIMIENTO

Hemos visto que el principio general del mundo romano es la interioridad subjetiva. El curso de la historia romana consiste, por tanto, en el tránsito del hermetismo interior, de la certeza que uno tiene de sí mismo, a la exterioridad de la realidad. El principio de la interioridad subjetiva empieza por tener su cumplimiento y contenido en el exterior, mediante la voluntad particular de la dominación, del gobierno, etc. La evolución consiste en la depuración de la interioridad, que se hace personalidad abstracta; esto se realiza en la propiedad privada; y entonces estas secas personalidades solo pueden mantenerse unidas por medio de un poder despótico. Esta es la marcha general del mundo romano: el tránsito de la interioridad sagrada a su contrario. La evolución no consiste aquí, como en Grecia, en que el principio desarrolle y explaye su contenido, sino que es un tránsito a lo contrario; y este contrario no aparece como una decadencia, sino que está exigido e implicado por el principio. Por lo que toca a las distinciones determinadas en la historia romana, la división habitual

es la de Monarquía, República e Imperio; como si en estas formas surgiesen distintos principios. Pero estas formas de la evolución tienen por base el mismo principio del espíritu romano. Al hacer la división debemos tener a la vista más bien el curso de la historia universal. Ya hemos indicado anteriormente que la historia de todo pueblo importante en la historia universal se divide en tres períodos; y esta división también ha de confirmarse aquí. El *primer período* abraza la época del robustecimiento del pueblo, hasta significarse en la historia universal, es decir, hasta su oposición frente a los orientales; comprende los orígenes de Roma, durante los cuales las determinaciones opuestas de la esencia romana duermen en tranquila unidad, hasta que los antagonismos crecen y la unidad del Estado resulta la más fuerte, porque mantiene dentro de sí la oposición como algo que existe en ella. Con esta fuerza el Estado se vuelve hacia fuera en el *segundo período* y pisa el teatro de la historia universal; esta es la más hermosa época de Roma, la de las guerras púnicas y el choque con el anterior pueblo histórico. Se abre un vasto escenario hacia el Oriente. El noble Polibio ha tratado la historia en la época de este choque. Los romanos consolidan su dominación en aquellos países hasta que aparece César, quien abre camino a un nuevo mundo por el lado de la Galia, la Bretaña y la Germania. El Imperio romano alcanzó entonces la universal extensión que preparaba su caída. Surgió la dislocación interna, desarrollándose el antagonismo en forma de contradicción consigo mismo y aun de completa incompatibilidad; esta dislocación termina en el despotismo que caracteriza el *tercer período*. El poder romano aparece aquí magnífico, esplendoroso; pero a la vez está profundamente quebrantado, y la religión cristiana, que empieza con el Imperio, alcanza una gran difusión. En el tercer período tiene lugar, por último, el choque con el Norte y los pueblos germánicos, que ahora van a entrar en la historia universal.

Varios momentos se distinguen por sí mismos en el primer período. El Estado romano logra su primer desarrollo bajo los reyes; recibe luego una, constitución republicana, a cuyo frente se hallan los cónsules; surge después la lucha entre los patricios y los plebeyos y, aplacada esta mediante la satisfacción de

las aspiraciones plebeyas, se hace patente la satisfacción en el interior y Roma logra la robustez necesaria para poder entrar victoriosamente en lucha con el pueblo que le antecede en la historia universal.

En lo referente a las noticias que tenemos sobre los primeros reyes de Roma, no hay dato que no haya sufrido la mayor oposición por parte de la crítica. Casi no, se le perdona ya a un alumno del instituto el creer que Rómulo ha existido. Sin embargo se ha ido demasiado lejos al negar todo crédito a esas noticias. No existe en estos orígenes absolutamente nada poético, aunque Niebuhr conjeture que los romanos tuvieron una epopeya primitiva. No hay en la historia romana ese bello fondo mitológico que hay en la de los griegos, para quienes las potencias de la determinación física y ética estaban presentes en una intuición espiritual. Lo primitivo está totalmente determinado desde su origen; carece absolutamente de poesía, como las noticias sobre las centurias, etc., en las cuales se revela más bien un intelecto preciso. En conjunto se citan siete reyes y hasta la más extremada crítica concede que los últimos son plenamente históricos. Rómulo es citado como el fundador de esa banda de ladrones, a la que organizó en un Estado guerrero. Aunque las leyendas sobre Rómulo parezcan fabulosas, solo contienen datos que corresponden al espíritu romano que hemos expuesto. Del segundo rey, Numa, se refiere que trajo a Roma el culto de los dioses; lo religioso se presenta, por tanto, como algo introducido posteriormente. Es muy notable este rasgo de que la religión aparezca después que el lazo político, mientras en otros pueblos las tradiciones religiosas figuran ya en los tiempos más antiguos y aún antes de toda organización civil. El rey era a la vez sacerdote (*rex* se deriva de *rézein*, sacrificar). Como en los orígenes de todos los Estados, lo político está enlazado con lo sacerdotal y el Estado es una teocracia. El rey estaba en Roma a la cabeza de los que tenían el privilegio de los *sacra*.

Ya al comienzo de la época de los reyes observamos la distinción entre patricios y plebeyos; pero también acerca de ella hay grandes contradicciones. Se supone que los patricios eran una raza distinta, que se habría conducido con los plebeyos aproximadamente como los espartanos con los mesenios. Pero

esto no tiene fundamento histórico; solo posteriormente se convirtieron los patricios, por obra de los *sacra*, en familias sagradas. Las ceremonias religiosas occidentales se transformaron en caracteres distintos y peculiaridades fijas de las *gentes* y de las clases. Pero el patriciado surgió evidentemente de que en una modalidad de la vida política, tan caracterizada por el bandolerismo, los jefes guerreros disfrutaban de una preeminencia natural. *Divitioe et virtus,* dice Livio, realzan al hombre. La familia de Lúcumo, oriunda de Grecia, pasó de Etruria a Roma, porque Lúcumo, siendo extranjero, no podía ascender en Etruria; en Roma ese extranjero fue rey. Los ciudadanos distinguidos y poderosos se separaron, pues, formando el grupo de los patricios y se reunieron en el Senado.

Rómulo nombró cien senadores, según afirman expresamente los datos históricos que, sin embargo, son puestos en duda por la alta crítica. Bajo los reyes siguientes el número de senadores subió a doscientos. Tarquino Prisco lo elevó a trescientos. Los reyes son, pues, quienes nombran los senadores. Tarquinio el Soberbio volvió a disminuir su número; Bruto, en cambio, lo aumentó de nuevo. En tiempos posteriores parece que los censores y, a veces, los dictadores aumentaron el Senado. Durante la segunda guerra púnica, en el año 538 a. C., fue elegido, según Livio, un dictador que nombró ciento setenta y siete senadores nuevos; tomó para ello a los que habían ocupado dignidades curules, a los ediles y tribunos de la plebe, a los cuestores y ciudadanos que habían ganado los *spolia opima* o la *corona civica.* Más tarde los censores fueron los encargados de deponer y nombrar a los senadores. El Senado tiene, pues, el carácter de lo instituido, de lo hecho. Más tarde, todos los que habían ocupado altos cargos del Estado tuvieron asiento y voto en el Senado. Bajo César el número de los senadores había subido a ochocientos; Augusto lo redujo a seiscientos. En los tiempos modernos contamos el patriciado entre los elementos esenciales de un Estado, donde figura, por ejemplo, en forma de Parlamento o de Cámaras. La ley determina exactamente quién (y cómo y por quiénes) puede ser nombrado en él. En el Estado romano se advierte poca preocupación por el modo como la elección ha de tener lugar y quien tenga capacidad. Se ha considerado como una

gran negligencia de los historiadores romanos el habernos dado tan escasas noticias sobre la composición y renovación del Senado; pero este punto, que para nosotros parece tener una importancia sin límites, no era para los romanos tan importante; estos no daban tanta importancia a las determinaciones formales, sino que lo interesante para ellos era el modo de gobernar. ¿Quién puede suponer que los derechos constitucionales de los antiguos romanos hayan sido tan determinados y más en una época que se considera como mítica y con tradición épica?

Los plebeyos se dividen en los que pueden obtener dignidades y los comunes. El origen de los plebeyos es fácil de descubrir. Muchas pequeñas ciudades se unieron a Roma, aunque ocupando una posición subalterna. La cuestión de si los plebeyos tenían propiedad territorial se resuelve de dos maneras totalmente opuestas. Algunos explican la relación de los plebeyos con los patricios como de clientela; otros opinan que solo algunos plebeyos eran clientes. Los plebeyos tuvieron en los reyes un contrapeso frente a la opresión por parte de los patricios.

La organización interna del Estado fue surgiendo paulatinamente por obra de los reyes. Livio dice que así como Numa instituyó todo lo divino, Servio Tulio introdujo las distintas clases y el censo, con arreglo al cual se determinaba la participación en los negocios públicos. Los patricios estaban descontentos, especialmente porque Servio Tulio canceló parte de las deudas de los plebeyos y concedió a los más pobres tierras del Estado, convirtiéndolos en propietarios. Dividió al pueblo en seis clases, la primera de las cuales justamente con los caballeros tenía noventa y ocho centurias, mientras que todas las demás juntas solo tenían noventa y cinco. Y como se votaba por centurias, la primera clase conservó el predominio. Pero con arreglo a esta base se determinaban también las prestaciones al Estado. Ahora bien, parece que en los tiempos anteriores los patricios tenían el poder exclusivamente en sus manos, pero que después de la división de Servio no conservaron sino el predominio, lo cual explica su descontento por las reformas de Servio. Con este la historia se hace más determinada y bajo él y su predecesor, Tarquinio el Antiguo,

hay huellas de florecimiento. Niebuhr se extraña de que digan Dionisio y Livio que la primitiva constitución era democrática, siendo así que los votos de todos los ciudadanos tenían el mismo valor en la Asamblea del pueblo; pero Livio solo dice que Servio abolió el *suffragium viritim*; y en los *comitia curiata*, estando tan generalizada la relación de clientela, que absorbía a la plebe, solamente los patricios tenían voto; *populus* designa a la sazón solo a los patricios. Dionisio no se contradice, pues, cuando afirma que la constitución, según las leyes de Rómulo, era rigurosamente aristocrática.

Casi todos los reyes fueron extranjeros; esto caracteriza los orígenes de Roma. Numa, que sucedió al fundador de Roma, era, según la tradición, un sabino, pueblo que se había establecido en una de las colonias romanas, conducido por Tacio, en tiempos de Rómulo. Sin embargo, el país sabino aparece más tarde como un territorio separado por completo del Estado romano. A Numa siguió Tulio Hostilio. Ya el nombre de este rey alude a su origen extranjero. Anco Marcio, el cuarto rey, era nieto de Numa; Tarquinio Prisco procedía de una familia corintia, como ya se ha dicho anteriormente. Servio Tulio era de Cornículo, ciudad latina conquistada. Tarquinio el Soberbio descendía de Tarquinio el Antiguo. Los patricios fueron los promotores de la expulsión de los reyes. Los reyes se habían hecho superfluos; pero la causa capital de su derrocamiento fue la envidia de los patricios. En el desarrollo de la vida interna del Estado, los patricios habían quedado muy rebajados y los reyes buscaron a menudo en el pueblo un punto de apoyo para proceder contra los patricios. Esto se ve también frecuentemente en la historia europea medieval. Ya lo hemos visto en Servio Tulio. El último rey, Tarquinio el Soberbio, consultaba poco al Senado en los asuntos del Estado; tampoco lo completaba cuando un miembro moría; obraba en general como si quisiera hacerlo desaparecer totalmente. Bajo este último rey, Roma alcanzó una gran prosperidad; se dice que ya entonces se había concluido con los cartagineses un tratado de comercio; y el que quiera rechazar esta noticia por mítica, olvida la relación en que Roma estaba ya en aquel tiempo con Etruria y otros pueblos limítrofes, que florecían por el comercio y la

navegación. Los romanos conocían muy bien el arte de escribir y tenían ya aquel modo intelectual de concebir que los caracteriza tanto y que los condujo a esa clara historiografía, que tanto alabamos. Hubo entonces en Roma un brote de tranquila vida industrial; los reyes mismos ocupaban al pueblo en construcciones.

Pero todo esto era contrario al único principio por el cual Roma debía mantenerse: la *virtus* y la *fortitudo*. Surgió, pues, una tensión que solo necesitaba una ocasión para estallar. El atropello de una mujer, de que el hijo de rey se hizo culpable, proporcionó dicha ocasión. Un motivo semejante dio lugar a la guerra de Troya; y la expulsión de los decenviros sucedió a consecuencia del desafuero cometido en Virginia. La ofensa más honda en tales tiempos es la del honor; porque este es lo más hondo e íntimo en los hombres de entonces; es como la conciencia moral en posteriores épocas. El principio de la interioridad y la piedad (*pudor*) era religioso e intangible, particularmente entre los romanos. Vemos en esta ocasión el alto aprecio en que la santidad del matrimonio estaba entre ellos. Por eso entre los romanos encontramos también, desde un principio, la monogamia, como algo evidente. No había sido introducida por una ley expresa; en las *Instituciones* solo se habla de ella incidentalmente, al decir que ciertos matrimonios entre parientes no son lícitos, porque el hombre no puede tener dos mujeres. Solo en una ley de Diocleciano se determina expresamente que nadie que pertenezca al Imperio romano puede tener dos mujeres; pues esto acarrea nota de infamia, según un edicto pretorio (*cum etiam in edicto praetoris hujusmodi viri infamia notati sunt*). La monogamia vale, pues, en sí y por sí; y esté fundada en el principio de la interioridad.

Los reyes eran ya superfluos. Pero no por esto era justo expulsarlos. Los que quieren legitimar a los patricios, diciendo que eran familias sagradas, olvidan que al expulsar a los reyes, obraron en contra de la legitimidad, ya que el rey era su Sumo Sacerdote. Por otra parte, el fundamento de esta relación había quedado destruido; el rey mismo, el Sumo Sacerdote, había cometido sacrilegio. El principio de la interioridad se alzó contra esto; y los patricios, en quienes esto hizo brotar el sentimiento de la

independencia, derribaron la monarquía. Con el mismo sentimiento se alzó más tarde la plebe contra los patricios y los latinos y aliados contra los romanos, hasta que la igualdad de las personas privadas quedó establecida en todo el territorio romano (también fue emancipado un sinnúmero de esclavos) y mantenida en cohesión por simple despotismo. Así pues, la monarquía no desapareció en Roma, como en Grecia, porque las familias reales se destruyeran a sí mismas. En Roma los monarcas fueron expulsados con odio; y el alejamiento del poder real tuvo lugar con enconada hostilidad.

Los plebeyos no ganaron nada con la expulsión de los reyes. Estos habían preferido —al menos en la sociedad civil— a la plebe antes que a los patricios; habían impedido que los patricios oprimieran a la plebe. El pueblo debe al rey en todas partes (también en los tiempos modernos) el verse libre de la opresión por los aristócratas. La aristocracia subsiste en Inglaterra, porque el poder real no significa nada. El eterno proceso consiste en que habitualmente el pueblo bajo tiene su amparo en los reyes; pero se deja engañar y toma partido en contra de esta conveniencia y en pro de la clase intermedia, por la cual es oprimido.

Los reyes fueron expulsados en el año 244 de la fundación de Roma 510 antes de J.C. (suponiendo que la fundación de Roma tuviera lugar en el año 753 antes de J.C.) y la monarquía fue abolida para siempre. La constitución del Estado se hizo republicana de nombre. Esta transformación parece importante a primera vista; en realidad no tiene tanta importancia, porque la monarquía suprimida no había sido una monarquía verdadera. República es un nombre indeterminado; entre los romanos no es más que una aristocracia. No se alteró nada en la constitución anterior, salvo que (*Livio*, II, 1) el poder, que antes pertenecía *constantemente* al rey, pasó a dos cónsules *anuales*. Los dos cónsules atendían con igual poder tanto a los negocios de la guerra como a los del derecho y administración. Es de advertir que posteriormente fueron sustraídos al poder supremo varios asuntos; por ejemplo, la jurisdicción privada. Pero en un principio todos los poderes siguieron estando en las manos de los cónsules; los pretores, como jueces supremos, no aparecen hasta más tarde.

Livio hace la observación de que Bruto encontró el momento justo para la expulsión de los reyes; pues si esta expulsión hubiese tenido lugar antes, el Estado habría sucumbido. ¿Qué habría sucedido, pregunta, si se hubiese desatado antes aquel montón de gente sin patria, cuando la convivencia aún no había habituado los ánimos unos a otros? Sin embargo, inmediatamente después de la expulsión de los reyes, las cosas fueron, en un principio, muy mal, tanto en el exterior como en el interior. Entró la historia romana en una época tan turbia como la griega después de la caída de las familias reales. Los romanos hubieron de sostener, primeramente, una difícil guerra con su rey proscrito, el cual había buscado y encontrado ayuda entre los etruscos. En la guerra contra Porsena perdieron todas sus conquistas y aun su independencia, siendo forzados a deponer las armas y a entregar rehenes; una expresión de Tácito *Historia* III, 72) parece incluso dar a entender que Porsena tomó a Roma.

La lucha entre los patricios y los plebeyos empieza también poco después de la expulsión de los reyes; pues la abolición de la monarquía había acontecido exclusivamente en provecho de la aristocracia, a la cual pasó el poder real, perdiendo la plebe el apoyo que en los reyes encontrara. Todo el poder público y judicial, toda la propiedad territorial del Estado se encontraba por aquel tiempo en manos de los patricios. El pueblo, arrastrado incesantemente a la guerra, no podía entregarse a ocupaciones pacíficas; las industrias no podían florecer y la única ganancia de los plebeyos era la parte que tenían en los botines de guerra.

La pobreza fue, pues, la suerte del pueblo. Los reyes le habían asignado para su disfrute tierras del Estado. Pero como había sido hasta entonces un privilegio de los patricios, jefes en la guerra, el recibir en usufructo estas tierras, que por conquista pasaban a ser propiedad del Estado, resultó que los que carecían de poder y obtuvieron las tierras en arrendamiento, fueron dependientes de los patricios. Los patricios volvieron entonces a negar a la plebe sus pretensiones sobre aquellas tierras; y cuando en tiempos de Porsena desapareció la posibilidad de hacer botín en la guerra, la pobreza y la miseria del pueblo llegó a ser enorme. El empobrecimiento del

pueblo fue contenido temporalmente por la cancelación de las deudas contraídas con los patricios y por leyes agrarias. La plebe, o por lo menos lo que en su mayor parte se convirtió posteriormente en plebe, mantenía con los patricios la ya citada relación de clientela, relación que aún no ha sido totalmente aclarada, a pesar de todos los esfuerzos. Los patricios hacían cultivar sus fincas por esclavos y cedían de sus propiedades algunas a sus clientes, que tenían el usufructo de las mismas a cambio de distintas prestaciones, siendo, pues, arrendatarios. Esta relación era muy semejante a la relación feudal, por la índole de las prestaciones que habían de hacer los clientes, que tenían que pagar para el matrimonio de las hijas del patrono, para rescatar al *patrono* cautivo o a sus hijos, para ayudarle a obtener cargos públicos o a *reponer lo* perdido en procesos.

Un segundo privilegio de los patricios era la administración de justicia, privilegio que hacía a los plebeyos tanto más dependientes cuanto que había leyes determinadas y escritas. Se acudió a remediar este mal, nombrando una comisión de diez miembros, los decenviros, para que legislasen. Las leyes escritas de las Doce Tablas fueron el resultado de su trabajo. La relación de clientela fue desapareciendo desde aquel tiempo.

Todo el poder público pertenecía a los patricios, que estaban en posesión de todos los cargos, del consulado y luego del tribunado militar y de la censura (instituida en 311 fundación de Roma). Así tanto el ejercicio del poder como su inspección estaba entregado exclusivamente a ellos. Los patricios formaban, por última, también el Senado.

El pueblo se encontraba en el mismo estado de opresión en que, por ejemplo, los irlandeses se hallaban hace pocos años en la Gran Bretaña; pues permanecía totalmente excluido del gobierno. La dureza de los patricios acreedores, a quienes debían pagar los plebeyos sus deudas, con un trabajo de esclavos, impelió a la plebe a sublevarse. Unas veces se alzaba y salía de la ciudad. Otras se negaba al servicio militar. Y resulta sorprendente en extremo que el Senado haya podido resistir tanto tiempo a una mayoría irritada por la opresión y ejercitada en la guerra; pues esta lucha capital duró más de cien años. La circunstancia de que el pueblo pudiera ser refrenado tanto

tiempo revela su respeto al orden legal y a los *sacra*. Por último fue necesario conceder a los plebeyos sus justas demandas y perdonarles con frecuencia las deudas. Primeramente exigieron y obtuvieron lo que ya habían tenido bajo los reyes: la propiedad del suelo y el amparo contra los poderosos. Un progreso más en la libertad fue que se pudiera apelar de los cónsules al pueblo; en todo abuso de autoridad, el condenado podía acudir a la decisión del pueblo, privilegio de importancia enorme para la plebe y que irritó particularmente a los patricios. Una parte de la propiedad territorial fue entregada a la plebe, que recibió asignaciones de tierras. La obtención de este privilegio constituye un momento decisivo. Otra ampliación de la libertad fue la reunión del pueblo en comicios propios. Estas asambleas del pueblo llegaron a pesar mucho mediante la institución de los tribunos de la plebe, magistrados que tenían el derecho y el poder de impedir con su veto toda resolución del Senado, de suerte que el pueblo mismo pudo tomar decisiones sobre los asuntos del Estado (*plebiscita*). El Senado solo podía publicar por sí *senatusconsulta;* los tribunos podían frustrar los comicios y las elecciones. Sin duda, el Senado tenía también ese mismo poder, puesto que los sacrificios estaban en sus manos. El número de los tribunos se limitó en un principio a dos; más tarde fue de diez. Esto, sin embargo, fue más bien perjudicial para la plebe; pues bastaba que el Senado ganara a uno de los tribunos para que el veto de uno solo anulase la resolución de todos los demás.

La disminución que sufrió el poder de los cónsules contribuyó mucho a la preparación de la libertad; pues los plebeyos consiguieron abrirse el camino de todas las dignidades y cargos, aunque los patricios se resistieron a conceder esto casi tan tenazmente como a las reformas agrarias. Los plebeyos debieron a los esfuerzos de Licinio que se les concediese una dignidad tras otra y, por último, el consulado y la dignidad augural, a la cual correspondía la vigilancia sobre los Libros sibilinos. Al principio, un cónsul, un edil, un censor, etc., plebeyo no era igual al patricio, a causa de los sacra, que este retenía en sus manos; también pasó muy largo tiempo desde aquellas concesiones hasta que un plebeyo llegó realmente a ser cónsul. Cuanto los plebeyos conseguían era a la

vez una intrusión en los derechos de los patricios, que se apoyaban en algo sagrado. Por eso se ha presentado también esta intrusión como una impiedad, como una ofensa a lo sagrado. Pero ¿de dónde habían recibido los patricios el derecho de expulsar a los reyes y de disfrutar estos derechos que hacían pasar ahora por algo sagrado?

La liberación de la plebe se llevó a cabo dentro de los primeros cuatrocientos años siguientes a la fundación de Roma. El tribuno de la plebe Licinio fue quien fijó la totalidad de estas determinaciones en la segunda mitad del siglo IV (387 fundación de Roma). El fue también quien presentó en sus rasgos principales la *Lex agraria*, de la que tanto han escrito y discutido los eruditos modernos. Los autores de esta ley causaron en todo tiempo las mayores agitaciones en Roma. Los plebeyos estaban de hecho excluidos casi totalmente de la propiedad territorial y las leyes agrarias tendían a concederles tierras, ya en las proximidades de Roma, ya en los territorios conquistados adonde debían enviarse colonias. En tiempo de la República vemos frecuentemente que los generales adjudican al pueblo tierras; pero siempre eran acusados de aspirar a la monarquía, justamente porque los reyes habían favorecido a la plebe. La ley agraria pedía que ningún ciudadano pudiera poseer más de 500 fanegas: los patricios debían, según esto, devolver una gran parte de su propiedad. Niebuhr ha hecho investigaciones singularmente prolijas sobre las leyes agrarias y ha creído hacer grandes e importantes descubrimientos; dice que no se pensó nunca en atacar el derecho sagrado de la propiedad, sino que el Estado se limitó a adjudicar a la plebe para su disfrute una parte de las tierras públicas usurpadas por los patricios y de las cuales el Estado podía disponer siempre como de su propiedad. A esto se refieren, pues, las leyes agrarias. Hegewisch[1] es quien mejor las ha expuesto; pero Niebuhr ni siquiera le cita, aunque le copia. Advierto además, de pasada, que Niebuhr toma los demás

[1] Dietrich Hermann Hegewisch, *Geschichte der Gracchischen Unruhen in der Römischen Republik*, Perthes, Hamburg, 1801. Fue profesor de Historia en la Universidad de Kiel.

datos para su tesis de Apiano y Plutarco, esto es, de historiadores griegos, a los cuales, como él mismo confiesa, solo en casos extremos se debe recurrir.

Con gran frecuencia habla Livio de las leyes agrarias y asimismo Cicerón y otros. Sin embargo, de lo que dicen no se puede sacar nada determinado acerca de ellas. Esta es una prueba más de la inexactitud de los historiadores romanos. La cuestión toda se reduce a un inútil problema jurídico. La tierra, que los patricios habían tomado en posesión o donde las colonias se establecían, era originariamente tierra del Estado; pero pertenecía también seguramente a los que la poseían y no se adelanta nada con sostener que siguió siendo siempre tierra del Estado. Este descubrimiento de Niebuhr consiste en una distinción nada esencial, que existe en su pensamiento, pero no en la realidad. La ley Licinia triunfó, pero pronto fue transgredida y hollada. El propio Licinio Estolón, que había presentado la ley, fue condenado porque poseía más tierras de lo que estaba permitido. Los patricios se opusieron al cumplimiento de la ley con la mayor tenacidad. Debemos fijar aquí la atención en la diferencia que existe entre las circunstancias romanas, las griegas y las nuestras. Nuestra sociedad civil descansa en otros principios; semejantes medidas no son necesarias en ella. Los espartanos y atenienses, que aún no habían llegado a la abstracción, como los romanos, no se interesaban por el derecho como tal; exigían que los ciudadanos tuviesen los medios de subsistencia y pedían al Estado que cuidase de ellos.

Al considerar esta constitución romana, no se puede menos de sentir que la aristocracia es la peor constitución, aunque Aristóteles quiere que sean *áristoi*[2] los que dominen. La aristocracia romana no estaba tan muerta como, por ejemplo, la de Venecia; tenía sus leyes y su propia vida, y así en Roma estaban unidos dos extremos que se habían equilibrado en cierta manera. Pero esto es lo peor; porque precisamente este tercer elemento, el equilibrio mismo, tenía que existir y ser real como poder determinado, como centro y punto de apoyo.

[2] Los mejores, véase Aristóteles, *Política* 1279a 35-37 y 1293b 1-1294a 11.

Pero esto, justamente, no sucede en Roma; el equilibrio es solo un paliativo y temporal; y la ruptura resulta después tanto más temible.

Sin embargo, el establecimiento de aquel equilibrio temporal fue de la mayor importancia. El momento culminante en el primer período de la historia romana es este en que la plebe ha logrado el derecho de accesión a las más altas dignidades del Estado y en que, con la participación que obtuvo en la propiedad del suelo, quedó asegurada la subsistencia de los ciudadanos. Solo mediante esta unión del patriciado y de la plebe llegó a Roma la verdadera consistencia íntima y solo desde entonces pudo el poder romano expansionarse en el exterior. Llega un momento en que el interés común está satisfecho; pero las luchas intestinas han producido cansancio. Roma se vuelve hacia fuera desde este momento. Cuanto más vivamente se hubo agitado la discordia en el interior, tanto más enérgicamente obraron juntos los romanos en el exterior. Cuando los pueblos se orientan hacia el exterior, después de un período de agitaciones civiles, aparecen más fuertes que nunca; pues la excitación anterior, que subsiste todavía, no teniendo ya su objeto dentro, lo busca fuera. Así sucedió también en la Revolución francesa. Mas para que esta energía surja de las guerras civiles es preciso que subsista un principio interno de conexión en el pueblo, el cual se ha limitado, en las guerras interiores, a remover obstáculos. La causa de que Roma se hiciera entonces conquistadora, fue, pues, la tensión interna, que se dispara ahora hacia fuera. La aridez de la situación interna fue el resorte que empujó la actividad hacia el exterior. Los romanos se distinguen de los demás pueblos itálicos en que tienen por principio la cohesión abstracta. El Estado romano ha encontrado su apoyo en el patriotismo, entrega y sacrificio absoluto a lo Uno. Este impulso de los romanos pudo encubrir por un momento lo deficiente de su propia unión; la prosperidad, la riqueza y la gloria, que la guerra les trajo, contribuyó también a mantener compacto lo que estaba malamente unido. Pero a la vez trajo terribles necesidades que favorecieron la coherencia íntima aunque solo por algún tiempo.

La disciplina de los romanos y su arte de la guerra les ayudaron a vencer. La estrategia romana tiene algunas peculiaridades frente a la griega y la macedónica. Casi todo gran general ha inaugurado una nueva estrategia. Entre los macedonios fue la falange, cuya octava fila llegaba con su pica de hierro hasta la primera. Su fuerza residía en la acción de la masa. El orden romano de batalla actuaba también por la masa; pero estaba a la vez organizado. La legión romana estaba muy dividida, sin dejar de ser una, y este principio es superior a la masa de la falange. Las legiones romanas constituían conjuntos cerrados, pero a la vez interiormente organizados; reunían los dos extremos de la masa y del desmenuzamiento en tropas ligeras; se concentraban sólidamente y a la vez se desplegaban con facilidad. Arqueros y honderos precedían en el ataque al ejército romano, para dejar después la decisión a la espada.

Sería fatigoso seguir las guerras de los romanos en Italia; en parte porque carecen de importancia (ni logra elevar el interés la retórica frecuentemente vana que Livio pone en boca de los generales) y en parte también por la falta de espíritu de los historiadores romanos. Los demás pueblos itálicos eran también valerosos; pero no tenían esa íntima cohesión abstracta que en Roma estaba consagrada por las leyes. Por eso no han logrado el imperio del mundo como los romanos. Sabemos poco de la individualidad de estos pueblos, de sus constituciones, costumbres, etc.; ni siquiera sabemos bastante de los etruscos, a quienes los romanos tomaron tanto. Los historiadores romanos refieren pocas cosas de los ligures. Se contentan con señalar con el nombre de enemigos a los pueblos con quienes Roma había guerreado durante tantos siglos. Heródoto procede de modo distinto en este respecto. Especialmente fastidioso resulta Livio en este punto, porque nos presenta a los romanos siempre frente a unos enemigos abstractos, sobre cuya individualidad, lenguaje, costumbres, estrategia, nada nos dice y porque, por otra parte, da siempre a los romanos la tendencia a poner de su parte no solo el gran derecho de la historia universal, sino también el pequeño derecho de las declaraciones, de los tratados, en las violaciones, defendiéndolo, por decirlo así, con argucias de abogado. Pero

en los enredos políticos de esta índole cada parte puede siempre reprochar algo a la otra, si quiere y lo considera útil.

Los romanos hubieron de sostener largas y difíciles luchas con los samnitas, los etruscos, los galos, los marsos, los umbros y los brutios, antes de lograr hacerse dueños de toda Italia. De aquí su dominación se dilato hacia el Sur: pusieron pie en Sicilia, donde los cartagineses guerreaban ya desde hacía tiempo; luego se extendieron por el Oeste, llegando por Cerdeña y Córcega a España. Entraron, pues, muy pronto en repetido contacto con los cartagineses y se vieron obligados a convertirse en una potencia marítima para hacer frente a la suya. Esta creación de una armada era en la Antigüedad más fácil de lo que sería al presente, en que se necesitan una práctica de muchos y superiores conocimientos para el servido naval. La índole de la guerra marítima no era entonces muy distinta que la guerra terrestre.

En este período de las primeras conquistas se desarrollan las virtudes romanas; entonces aparecen aquellos caracteres que ponen todo su ser al servicio del Estado.

2. LA DOMINACIÓN MUNDIAL DE LA REPÚBLICA

La práctica de la guerra y el éxito en ella conseguido permitió a los romanos hacer acopio de fuerzas. Así entraron en el segundo período de su historia, ocupando íntegramente el panorama de la escena universal. Patricios y plebeyos, reconciliados, forman un solo pueblo y entran en contacto con las naciones extranjeras; comienzan las hostilidades, primero, con Sicilia, España y Cartago; luego, con Macedonia, Grecia, Asia Menor, Siria, Egipto; en suma, con el gran círculo del mar Mediterráneo, con todos estos pueblos cultos y poderosos y casi al mismo tiempo.

Al comienzo de este período, la dominación romana todavía no era, en conjunto, muy extensa. Más allá del Po sólo se habían establecido algunas colonias, y en el Sur una gran potencia se hallaba frente a la romana. La segunda guerra púnica es la que da impulso al gigantesco encuentro con los más poderosos Estados de entonces; los romanos entraron en con-

tacto con Macedonia, Asia, Siria y más tarde Egipto. Italia y Roma siguieron siendo el centro del grande y vasto imperio; pero este centro, como ya se ha dicho, era más bien artificial y forzado. Este gran período del choque de Roma con los otros Estados y las múltiples complicaciones que nacen de él ha sido descrito por el noble aqueo Polibio, que hubo de ver sucumbir a su patria por la infamia de las pasiones griegas y la villana e inexorable conducta de los romanos.

Los principios de todos los pueblos sobre los cuales Roma alcanzó la dominación eran muy distintos. La fuerza de Cartago estaba fundada en el tráfico marítimo, por consiguiente en el comercio y la industria; pero no tenía un territorio origen; no formaba una nación ni poseía un ejército nacional, sino que su ejército estaba compuesto por las tropas de las naciones sometidas y aliadas. Le faltaba, pues, la base firme frente a la consistencia del principio romano. Pero tanto más admirable es Aníbal, que con sus tropas extranjeras puso a Roma en trance de sucumbir. Los griegos, macedonios y asiáticos no podían ofrecer una resistencia real a la solidez de los romanos.

Los romanos habían mostrado en la primera guerra púnica que podían medirse con la poderosa Cartago, la cual ocupaba una gran parte de la costa de África y la España meridional, y había puesto el pie en Sicilia y Cerdeña. La segunda guerra púnica echó por tierra el poder de Cartago. Sin duda, Aníbal logró, con su genio subjetivo, mantener unido un ejército cuyas reservas estaban formadas por una mezcla de númidas y otras naciones muy diversas, y al cual faltaba la fuerza interior necesaria para resistir. Sin apoyo alguno, se mantuvo dieciséis años en Italia, frente a los constantes y tenaces ataques romanos. Durante este tiempo, los Escipiones conquistaron España y contrajeron alianzas con los príncipes africanos. Pero Aníbal no encontró los medios para alcanzar una victoria decisiva sobre los romanos, ni entre sus compatriotas, ni entre los griegos y los sirios, quebrantados hacía largo tiempo. Obligado a correr en ayuda de su patria, amenazada, perdió la batalla de Zama en el año 552 de Roma, volviendo a su patria después de treinta y seis años de ausencia. El mismo hubo de aconsejar a Cartago la paz. El resultado de

la segunda guerra púnica fue, pues, afianzar el indiscutible poder de Roma sobre Cartago. Los romanos entraron en hostilidad con el rey de Macedonia, que fue vencido cinco años después. Entonces le llegó la vez a Antíoco, rey de Siria. Este opuso a los romanos un enorme ejército; pero fue derrotado en las Termópilas y en Magnesia, y obligado a entregar a los romanos el Asia Menor hasta el Tauro. Después de la conquista de Macedonia, fueron esta y Grecia declaradas libres por los romanos, declaración sobre cuyo sentido ya hemos hablado antes. Solo entonces tuvo lugar la tercera guerra púnica; Cartago se había repuesto, excitando el recelo de los romanos. Tras larga resistencia, fue tomada y reducida a cenizas. Tampoco la Liga aquea pudo resistir largo tiempo a la ambición romana; los romanos provocaron la guerra, destruyendo a Corinto en el mismo año que a Cartago y convirtieron a Grecia en provincia romana. La caída de Cartago y la sumisión de Grecia fueron los momentos decisivos, a partir de los cuales los romanos extienden su dominación por Oriente. En este período triunfal atraen nuestra atención las grandes y afortunadas individualidades éticas, sobre todo los Escipiones, que tuvieron la fortuna moral —aunque Escipión el Grande acabó desgraciadamente su vida en el destierro— de laborar para su patria en un período de plena salud.

Roma parecía ahora totalmente asegurada; ninguna potencia extranjera podía hacerle frente. Se había hecho dueña del Mediterráneo, esto es, del asiento de toda cultura. Poseía el centro de la tierra y no necesitaba sino expansionarse. Los romanos, aún en la cima de su poderío, siguen siendo un pueblo aislado; no los vemos formar parte de un sistema de Estados que impere también en Oriente. No existía comunidad alguna entre ellos y los demás pueblos. Las alianzas que concedían a estos les proporcionaban solo una especie de independencia interna. Fue un poder concentrado y superior a todo que se expansionó en las guerras posteriores. Los romanos siguen conquistando y robando, sin que la necesidad o el interés de la propia conservación les empujen a ello. Asia es ahora el escenario de la guerra.

En tiempos de las primeras guerras púnicas, el peligro unió a todos por el afán de salvar a Roma. También en las guerras

siguientes con Macedonia, Siria y los habitantes de la Galia Cisalpina estuvo en peligro la existencia del todo. Pero después que hubo pasado la amenaza de Cartago y Macedonia, las guerras siguientes fueron cada vez más consecuencias del triunfo, tratándose tan solo de recoger sus frutos. Se emplearon los ejércitos en las empresas de la política y de los individuos particulares para la conquista de la riqueza, de la gloria, del *poder* abstracto. La relación con las demás naciones era la pura relación de la violencia. La individualidad nacional de los pueblos no imponía a los romanos ese respeto que impone hoy. Los pueblos no eran todavía considerados como legítimos; los Estados no reconocían que los demás Estados existían por una necesidad esencial. El mismo derecho a la existencia tiene una confederación, como las de la Europa moderna, que una situación como la de Grecia, donde los Estados eran iguales ante el dios de Delfos. Pero los romanos no entraban con los demás pueblos en una relación semejante, porque su dios no es más que Júpiter Capitolino; tampoco respetaban los *sacra* de los demás pueblos (como los plebeyos no habían respetado los de los patricios), sino que entraban a saco los templos extranjeros, portándose como conquistadores, en el sentido propio de la palabra.

Roma sostenía ejércitos permanentes en las provincias conquistadas, a las que enviaba procónsules y propretores en calidad de gobernadores. Los caballeros recaudaban los derechos de aduana y los tributos que habían tomado en arriendo al Estado. Una red de estos arrendatarios (*publicani*) *se* atendió así por todo el mundo romano. Catón decía después de cada deliberación del Senado: *Ceterum censeo Carthaginem esse delendam*; y Catón era un auténtico romano. El principio romano se presenta, pues, como la fría abstracción del poder y de la violencia, como el puro egoísmo de la voluntad frente a los demás, egoísmo que no tiene en sí ninguna satisfacción ética, sino que toma su contenido únicamente de los intereses particulares. El aumento de las provincias se tradujo en un incremento del particularismo interno y en la ruina consiguiente.

Ya en el primer período de la gloria triunfal se ve que no hay un desarrollo del espíritu tan grande como entre los griegos, que empezaron a gozar lo que habían conquistado. A

las guerras médicas siguió en Grecia el hermoso esplendor de la cultura, el arte y la ciencia; el espíritu gozó íntima e idealmente lo que antes había realizado prácticamente. Este arte peculiar y original ha seguido siendo privativo de los griegos. Puede observarse sin duda también entre los romanos algo semejante; pero más superficial y, en parte, imitado, recibido de otros, sirviendo solo a la pompa externa. Para que el período de la gloria exterior de las armas tuviera por consecuencia un estado de satisfacción interior, hubiera sido necesario que el principio de la vida de los romanos fuese más concreto. Pero ¿qué hubiera sido ese algo concreto que los romanos pudieran haber sacado de su interior y llevado a la conciencia por medio de la fantasía y el pensamiento? Sus espectáculos predilectos eran los triunfos, los tesoros de los botines y los cautivos de todas las naciones, sometidas inexorablemente al yugo de la dominación abstracta. El elemento concreto que los romanos encuentran en sí es tan solo la unidad sin espíritu; y el contenido determinado no puede radicar más que en la particularidad de los individuos. La tensión de la virtud ha cedido, una vez que el peligro ha pasado. Pronto irrumpe entre los romanos, como entre los griegos, la corrupción desbordada. Las guerras exteriores y la división interna se mezclan simultánea o alternativamente. La grandeza de la individualidad crece en intensidad y medios con los contrarios sucesos; pero ya no sabe ajustarse al espíritu de la patria. La individualidad tampoco llega a la perfección ética, como entre los griegos; se manifestaba tan solo la particularidad en su oposición a lo universal. Aquella unidad de la abstracción, en que el individuo pertenecía al Estado, desaparece. Pero los romanos no llegan a las bellas figuras concretas de la historia griega, sino que para ellos se reducía todo a la explosión de la particularidad, reprimida hasta entonces. Desde ahora vemos surgir en otra forma la oposición dentro de Roma; y la época que cierra el segundo período representa asimismo un segundo intento de conciliación. Vimos antes la oposición manifestarse en la lucha de los patricios contra los plebeyos; ahora la vemos en la forma de los intereses particulares que luchan contra el sentimiento patriótico. El sentido político ya no es bastante a mantener en el nece-

sario equilibrio los dos términos de esta oposición. Junto a las guerras de conquista, botín y gloria, ofrece ahora Roma el pavoroso espectáculo de las revueltas civiles y las guerras intestinas.

Se importó de Asia el lujo y el libertinaje. La riqueza se recogía en forma de botín y no era el fruto de la industria y de la actividad honrada, como tampoco había nacido la marina de las necesidades del comercio, sino que se había creado para los fines de la guerra. El Estado romano, basando sus medios en el robo, se dividió a causa de la participación en el botín. La primera ocasión para la discordia, que estalló en el interior, fue la herencia de Atalo, rey de Pérgamo, que había legado sus tesoros al Estado romano. Tiberio Graco propuso que esos tesoros se repartiesen entre los ciudadanos romanos y renovó las leyes agrarias de Licinio, que hablan quedado completamente incumplidas por la preponderancia de algunos individuos. Su objeto principal era procurar a los ciudadanos libres una propiedad y poblar Italia de ciudadanos en lugar de esclavos. Este digno romano sucumbió, sin embargo, a la codiciosa nobleza, pues la constitución romana ya no podía salvarse por sí misma. Cayo Graco, hermano de Tiberio, persiguió el mismo noble fin que se propusiera su hermano; pero también compartió el mismo destino.

La corrupción siguió su curso sin hallar obstáculos. Como ya no existía ningún fin patriótico, universal y esencial, hubieron de imperar necesariamente las individualidades y la violencia. La enorme corrupción de Roma se revela en la guerra contra Yugurta, rey de Numidia, que había ganado con sus dádivas al Senado y se permitía impunemente las mayores violencias y crímenes. Roma experimentó una conmoción general en la lucha contra los cimbros y teutones, que amenazaban arruinar al Estado. Con gran dificultad fueron deshechos estos en la Provenza, cerca de Aix, y los otros en la Lombardía, junto al Adigio, por Mario, el vencedor de Yugurta. También son importantes las luchas entre los latinos y los aliados italianos; estos se sublevaron, porque no se les quería conceder el derecho de ciudadanía romana que demandaban. Y mientras los romanos tenían que sostener en la misma Italia la guerra contra una enorme fuerza, recibían la noticia

de que 80.000 compatriotas habían encontrado la muerte en Asia Menor, por orden de Mitrídates. Este era rey del Ponto, dominaba la Cólquida y los países del mar Negro hasta el Quersoneso Táurico y podía levantar contra Roma a los pueblos del Cáucaso, la Armenia, la Mesopotamia y una parte de la Siria por medio de su yerno Tigranes. Sila, que ya había mandado el ejército romano en la guerra de los aliados, le derrotó. Atenas, que había sido respetada hasta entonces, fue asediada y tomada, pero no destruida, por consideración a los padres, según la expresión de Sila. Este regresó entonces a Roma, venció al partido popular dirigido por Mario y Cinna, conquistó la dudad y organizó metódicas matanzas de romanos considerados. Cuarenta senadores y mil seiscientos caballeros fueron sacrificados a su ambición y ansia de poder.

Mitrídates estaba derrotado, pero no vencido. Pudo, pues, comenzar de nuevo la guerra. Al mismo tiempo Sertorio, un romano proscrito, se levantó en España, donde luchó durante ocho años, sucumbiendo tan sólo a la traición. La guerra contra Mitrídates fue terminada por Pompeyo. El rey del Ponto se mató, después de haber agotado sus recursos. Simultánea fue la guerra de los esclavos en Italia; una gran cantidad de gladiadores y montañeses se hablan reunido en torno a Espartaco; pero fueron aniquilados por Craso. A toda esta confusión se agregó la piratería general, que Pompeyo hubo de abatir rápidamente por medio de una dura represión.

Al período del poder fuerte y de la victoria había seguido, pues, una época de disolución interna, que era mucho más peligrosa que la lucha contra los imperios extranjeros constituidos. En esta tormenta de las guerras civiles ocupan los primeros puestos individuos que deben su preponderancia al poder militar o a la alianza con el populacho. El principal interés gira en torno a estas grandes individualidades, que se convierten en figuras descollantes, como sucede en tiempos de la decadencia de Grecia, después de Alejandro, con Demetrio Poliorcetes, Cleomenes y Agis. A estas figuras corresponden en Roma sobre todo los magnánimos Gracos, a quienes sus propios enemigos no podían negar las más puras intenciones. Aquí tienen su puesto, además, la firmeza de Mario, la grandeza de Pompeyo, los caracteres de un César y un Cice-

rón. Las biografías de Plutarco son una vez más en esto del mayor interés. Estas colosales individualidades han nacido de la descomposición del Estado, que ya no tenía en sí vigor ni solidez alguna, haciéndose sentir la necesidad de restablecer la unidad del Estado, unidad que ya no existía en el sentimiento. La desdicha de estos grandes individuos consiste en que no pueden salvar lo ético, manteniéndose puros; pues lo que hacen va dirigido contra lo existente y es un crimen. Incluso los más nobles, los Gracos, no sucumbieron solamente a la injusticia y violencia externas, sino a la propia injusticia, puesto que se vieron obligados a hollar con sus pies aquello para lo cual vivían. Pero lo que estos individuos quieren y hacen tiene en cambio de su parte el derecho superior del espíritu universal; y debe conseguir finalmente la victoria.

De las terribles luchas interiores, por las cuales estas grandes figuras hubieron de pasar, ofrece Plutarco visibles ejemplos: Aníbal derribando de la tribuna a un orador, por encontrar sus proposiciones demasiado vergonzosas; Mario, vencedor, sentado solo sobre las ruinas de Cartago; César paseando de noche, durante varias horas, por la orilla del Rubicón y pesando el destino del mundo. Estos ejemplos dan idea de lo que el hombre puede sufrir.

Fácilmente se ve que, en tal estado de general disolución, la constitución regía de nombre nada más. La plebe quiso tener parte en los despojos de Asia y la obtuvo mediante las *largitiones*, que cada cual podía usar para sus fines. La particularidad reemplazó al sentimiento de la totalidad; el pueblo se emancipo de su dependencia respecto del Estado, que estuvo amenazado de muerte por la interna descomposición e inmoralidad. Con todo, reinaba una unión tan firme que el imperio pudo salvarse. Vemos los poderes más formidables y amenazadores levantarse contra Roma; pero la potencia militar de este Estado alcanza la victoria sobre todos. Los generales y los ejércitos se unen momentáneamente, vencen y aseguran la existencia del todo. César reduce definitivamente a unidad la enorme división.

Como faltaba por completo la idea de una organización del gran imperio, el Senado no pudo conservar la autoridad del gobierno. El dependía del pueblo, que ahora no era más

que populacho y necesitaba el trigo de las provincias. Los ciudadanos romanos se adhieren a individuos que les adulan y forman facciones con el fin de adueñarse de Roma. Así es como vemos oponerse mutuamente en Pompeyo y César los dos astros de Roma, de un lado Pompeyo con el Senado y aparentemente, por tanto, como defensor de la república; del otro, César con sus legiones y la superioridad del genio. Esta lucha entre las dos individualidades más poderosas no podía decidirse en el foro de Roma. César se apoderó sucesivamente de Italia, España y Grecia, deshizo a su enemigo en Farsalia, el 48 antes de J.C., y después de asegurarse el Asia, regresó vencedor a Roma.

La constitución democrática ya no podía conservarse en Roma, sino aparentemente. Cicerón, que se había creado mucha reputación por su gran elocuencia, y pesaba mucho por su sabiduría, atribuye la ruina de la república a los individuos y sus pasiones. Cicerón reflexiona sobre el Estado y, sin embargo, no vislumbra siquiera lo que es la esencia del Estado, pues sigue creyendo que las formas existentes son capaces de mantener su cohesión. Platón, a quien Cicerón pretendía imitar, tuvo plena conciencia de que el Estado ateniense, tal como se ofrecía a sus ojos, no podía subsistir y, en consecuencia, esbozó con arreglo a sus puntos de vista una constitución política perfecta. Cicerón, por el contrario, no ve la imposibilidad de mantener por más tiempo la república romana y busca exclusivamente soluciones momentáneas para conservarla. No tuvo conciencia de la naturaleza del Estado, especialmente del romano, ni supo, a pesar de ser el padre de la patria, otra solución que esperar la salud de personajes particulares, que serían la base del Estado, y hacer responsables de la perdición a otros personajes. También Catón dice de César: «Malditas sean sus virtudes, que han precipitado mi patria a la ruina». Pero lo que destruyó la república no fue la casualidad de César, sino la necesidad. Era imposible que la república subsistiese más tiempo en Roma. Las obras del mismo Cicerón lo demuestran. El mismo refiere que los asuntos públicos eran resueltos tumultuosamente, con las armas en la mano, por la riqueza y el poder de los primates, aliados a la canalla.

El principio romano estaba totalmente orientado hacia la dominación y el poder militar; no tenía ningún centro espiritual que fuese su fin, su ocupación y el goce del espíritu. El fin patriótico de conservar el Estado desaparece cuando el apetito subjetivo de poder se convierte en pasión. Los ciudadanos se sintieron extraños al Estado, no encontrando en él ninguna satisfacción objetiva; y tampoco los intereses particulares tomaron la dirección que tomaron entre los griegos, quienes, frente a la ruina de la realidad, ya iniciada, produjeron aún sus obras más bellas en la pintura, la escultura y la poesía, y en especial cultivaron la filosofía. Las obras de arte, que los romanos importaban de todas las partes de Grecia, no eran sus propios productos; su riqueza no era el fruto de su industria, como en Atenas, sino resultado del robo. La elegancia y la cultura era extraña a los romanos; estos trataron de recibirla de los griegos, y a este fin se llevó a Roma una gran masa de esclavos griegos. Delos era el centro de este comercio de esclavos, y se dice que a veces se compraban allí en un solo día hasta 10.000 esclavos. Los esclavos griegos eran los poetas y escritores de los romanos, los directores de sus fábricas, los educadores de sus hijos. La república ya no tenía, por consiguiente, ningún sostén. La base del Estado no podía encontrarse más que en la voluntad de un solo individuo.

3. EL IMPERIO

El dominio del mundo ejercido por Roma pasó, pues, a manos de uno solo. Este importante cambio no debe considerarse como algo casual, sino que era necesario y estaba condicionado por las circunstancias. César hizo lo que era necesario, imponiendo su particularidad a las muchas voluntades individuales, purificando a Roma de las muchas particularidades bajas y mezquinas y colocándose a la cabeza del Estado. Las particularidades no desaparecen más que o por la violencia o por su anulación en el espíritu. César, que puede presentarse como un modelo de sagacidad romana; César, que tomaba sus resoluciones con la mayor clarividencia y las lle-

vaba a cabo del modo más activo y más práctico, sin ninguna pasión, hizo históricamente lo justo, conciliando los antagonismos y estableciendo la forma necesaria de unión. Pero no logró esto en Roma o en sus alrededores, ni en una guerra civil, como Sila, ni en la pelea de las facciones, sino con victoriosas luchas, en las cuales conquistó el mundo romano en todas sus partes. Frente a sí tenía la república o, dicho con más propiedad, la sombra de la república, pues cuanto quedaba de ella era impotente. César no hizo frente al Estado, sino a un partido, a cuya cabeza estaba el Senado. Este tenía en sus manos todos los medios para dirigir bien los asuntos de la república, pero reinaba en él un vacuo formalismo; lo predominante era la particularidad. El Senado servía simplemente de pretexto a los propósitos particulares. Pompeyo y todos los que estaban de parte del Senado habían llegado a considerar su personal *dignitas* y *auctoritas*, su dominación particular, como un poder de la república; de esta, por consiguiente, solo quedaba el nombre, el título, bajo cuyas alas se habían refugiado todos los pequeños facciosos, los mediocres necesitados de protección.

César puso fin al vacuo formalismo de este título, erigiéndose en señor y haciendo triunfar por la fuerza la unidad del mundo romano sobre la particularidad.

César hizo dos cosas: redujo al silencio la oposición interna y desató a la vez una nueva en el exterior. La dominación romana había llegado entonces hasta la corona de los Alpes; César inauguró un nuevo escenario de la historia universal; abrió el teatro que debía ser desde entonces el centro de la historia universal. Conquistó la Galia, entró en contacto con la Bretaña y sobre todo con la Germania, descubriendo así un mundo nuevo. El principio propio de la dominación romana llega hasta los Alpes; pero César estableció otro, que tramonta los Alpes. Luego se puso a la cabeza del mundo romano y se hizo señor del mundo.

Vemos, no obstante, que los varones más dignos de Roma creían que la dominación de César era casual y que la situación traída por César estaba vinculada a su individualidad: así Cicerón, así Bruto y Casio, quienes creían que si este individuo desaparecía, la república retornaría por sí sola. Obsesio-

nados por este notable error, Bruto, un individuo sumamente digno, y Casio, más enérgico que Cicerón, asesinaron al hombre cuyas virtudes apreciaban. Pero inmediatamente se vio que solo un jefe podía dirigir el Estado romano y los romanos tuvieron que creer entonces al fin en esta verdad; pues, en general, una revolución política queda, por decirlo así, sancionada por el asentimiento de los hombres cuando se repite una segunda vez. Un cambio tan grande necesitaba suceder dos veces; pues una vez es fácilmente considerada como «ninguna vez»; pero ya la segunda vez confirma la primera. Fue, pues, necesario que Augusto se apoderase del poder, igual que César; del mismo modo que Napoleón hubo de ser destronado dos veces y que los Borbones han sido expulsados dos veces. La repetición convierte en real y establece firmemente lo que en un principio parece solamente casual y posible.

La dominación romana era tan desinteresada que el gran tránsito al Imperio no cambió casi nada en la constitución. Solamente que las asambleas del pueblo no tenían ya razón de ser y desaparecieron. Augusto asumió el poder; pero dejó subsistir la forma de la constitución, que carecía en sí de sustancialidad. El poder había huido de ella; Augusto hizo su voluntad. El emperador solo era el *Princeps* entre los senadores; pero en rigor era el monarca, por el medio harto sencillo de las legiones, que tenía a su lado y con las cuales mantenía sumisas a las tropas lejanas que le fueran desafectas. Un *imperator solo* podía dominar por el miedo a las legiones y a los pretorianos. El emperador era a la vez censor, cónsul y tribuno; reunía en sí todas estas dignidades, que sobrevivían nominalmente Los asuntos públicos eran llevados al Senado y el emperador figuraba solo como un senador más; pero el Senado tenía que obedecer. Al principio, la *auctoritas* del Senado siguió teniendo algún poder; pero más tarde también lo perdió. Quien contradecía en el Senado al emperador era condenado a muerte y su fortuna era confiscada. Sucedía, por tanto, que aquellos que ya veían su muerte segura, se suicidaban, para dejar, por lo menos, su fortuna a su familia. El emperador más odioso a los romanos fue Tiberio, a causa de su doblez; sabía muy bien utilizar la bajeza del Senado, para

perder por medio de él a aquellos a quienes temía. Algunas veces el Senado quiso crearse de nuevo una consideración, nombrando emperadores; pero estos o no pudieron sostenerse o, si lo consiguieron, fue ganando con dádivas a los pretorianos. La elección de los senadores y la formación del Senado estaban, por otra parte, entregadas totalmente al arbitrio del emperador.

Las instituciones políticas se hallaban reunidas en la persona del emperador; ya no existía ninguna cohesión ética; la voluntad del emperador estaba por encima de todo; ante ella todo era igual. Los libertos, que rodeaban al emperador, eran con frecuencia los individuos más poderosos del imperio; pues la arbitrariedad no repara en diferencias. Los emperadores dominaban por medio de los pretorianos; mas también dependían de ellos. No pasó mucho tiempo sin que las legiones llegasen a adquirir conciencia de su importancia. Los pretorianos impusieron y depusieron emperadores y las restantes legiones usaron de la misma libertad. Al principio mostraron algún respeto por la familia de César Augusto; pero más tarde ellas mismas eligieron sus generales, escogiendo a aquellos que se habían ganado su afecto y favor, ya por su valentía e inteligencia, ya por sus dádivas y tolerancia en punto a la disciplina. Los emperadores se conducían, a pesar de su poder, de un modo muy ingenuo; no se rodeaban de brillo y pompa a la manera oriental. Encontramos en ellos rasgos de sencillez que causan asombro. Así, por ejemplo, Augusto escribe a Horacio una carta en que le reconviene por no haberle dedicado aún ninguna poesía y le pregunta si cree que esto le deshonraría ante la posteridad.

En la individualidad del *imperator* ha llegado la subjetividad particular a la realidad más desmedida. El espíritu ha salido enteramente fuera de sí mismo, puesto que la finitud del ser y del querer se ha hecho ilimitada. La voluntad del emperador tiene por único límite el hecho de que el emperador es hombre. Su albedrío solo tiene un límite, el limite de todo lo humano, la muerte; e incluso la muerte se ha convertido en algo espectacular. Así Nerón sucumbió a una muerte que puede servir de ejemplo lo mismo al más noble héroe que al hombre más resignado. Por lo demás, no había para el empe-

rador derechos, ni deberes, ni eticidad; la arbitrariedad y la pasión le guiaban; él era el destino de todos. Estos emperadores representaban la exteriorización del espíritu, la finitud que sabe, quiere y no tiene limites. La subjetividad particular, totalmente desenfrenada, no tiene intimidad, ni progreso, ni retroceso, ni arrepentimiento, ni esperanza, ni temor, ni pensamiento alguno; pues todo esto implica determinaciones y fines fijos y aquí toda determinación es completamente casual; aquí el apetito, el placer, la pasión, el capricho, en suma la arbitrariedad, se dan en su íntegra ilimitación. La voluntad de los demás no es nunca un límite para la voluntad del emperador, de suerte que la relación de voluntad a voluntad es más bien la de una dominación y una servidumbre ilimitadas. Hasta este punto saben los hombres que sobre la tierra conocida no hay más voluntad que la voluntad del emperador. La situación de los emperadores romanos es única en su clase. Todo les es posible; todos sus caprichos son satisfechos; todo goce es para ellos solo un goce pasajero, y los buscan nuevos para producirlos nuevos. Si había un buen emperador, era esto una feliz casualidad, que pasaba sin dejar huellas; y las cosas seguían como estaban. Lo concreto no importa en los emperadores; que se reducen a querer, ya sea bien o mal. Por eso, todo es regular bajo esta dominación; pues, sea lo que sea, está en regla y la dominación solo exige que todo se halle de acuerdo con ella; el imperio consiste en que todo esté en armonía con el uno. El carácter concreto de los emperadores carece por tanto de todo interés. Así, ha habido emperadores de carácter y naturaleza noble, que se distinguieron especialmente por su cultura: Tito, Trajano, los Antoninos son conocidos como tales caracteres, sumamente severos consigo mismos. Pero no han introducido ningún cambio en el Estado; jamás han hablado de dar al pueblo romano una organización de libre convivencia, sino que siguen siendo algo particular. La solidez de estas particularidades es tan grande, que la virtud y el vicio parecen indiferentes. Todo está en orden, esté como esté; pues la mera finitud es un fin. Los individuos se encuentran aquí en un punto de vista en el cual, por decirlo así, no obran, porque ningún objeto les opone resistencia; bástales con querer, bien o mal, y así es como es.

A los gloriosos emperadores Vespasiano y Tito sucedió el cruel y execrable tirano Domiciano; sin embargo, los historiadores romanos dicen que el mundo romano gozó de paz bajo él. Aquellos luminares aislados no cambiaron nada, por consiguiente; el imperio todo sufría la opresión de los impuestos y del pillaje; Italia se despobló, las tierras más fértiles permanecían incultas. Esta situación pesaba como un hado sobre el mundo romano.

El Imperio romano era en tiempo de los emperadores extensísimo; en parte por obra de los mismos emperadores. No parecía quedar nada de donde pudiese sobrevenir un peligro para el Imperio. Y en este enorme Imperio hay un individuo que lo resume todo en sí. Los demás individuos se hallan frente a este uno como *personas privadas,* como infinita masa de átomos. Los individuos eran completamente iguales (la esclavitud constituía solo una pequeña diferencia) y carecían de todo derecho político. Ya después de la guerra de los aliados fueron equiparados a los ciudadanos romanos los habitantes de toda Italia. Bajo Caracalla se suprimió toda diferencia entre los súbditos del imperio romano entero; todos fueron ciudadanos de Roma. Pero con esta igualdad de los ciudadanos sigue existiendo la tiranía; más aún, el despotismo es el que introduce la igualdad. Esta recibe también la determinación de la libertad, pero solo de la abstracta y de la del derecho privado. El *derecho privado* desarrolla y perfecciona esta igualdad. El principio de la interioridad abstracta, que hemos observado en el espíritu del pueblo romano, se realiza ahora en el concepto de la persona, en el derecho privado. El derecho privado consiste, en efecto, en que la persona como tal tenga un valor en la realidad que ella se da, en la propiedad. El cuerpo vivo del Estado y el carácter romano, que alentaba en él como alma, quedan reducidos ahora a los miembros dispersos y muertos del derecho privado. El orgullo de los individuos consiste en tener un valor absoluto, como personas privadas, pues el yo alcanza un derecho infinito; pero el contenido del mismo y lo mío son solo una cosa externa; y el desarrollo del derecho privado, que introdujo este alto principio, estaba unido a la corrupción de la vida política. Así como, cuando el cuerpo físico se corrom-

pe, cada punto empieza a tener una vida propia, aunque es solamente la miserable vida de los gusanos, de igual modo se disolvió el organismo del Estado en los átomos de las personas privadas. Esta es ahora la situación de la vida romana: ya no vemos un cuerpo político, sino un señor y muchas personas privadas. El cuerpo político es un cadáver en putrefacción, lleno de apestosos gusanos; y estos gusanos son las personas privadas. Por lo demás, la libertad personal tiene por base este derecho privado romano.

El emperador dominaba, pero no gobernaba. Faltaba entre él y el pueblo un medio fijo, jurídico y ético, esto es, una organización del Estado, el vínculo de una constitución, en que los municipios y las provincias formasen un orden de círculos de vida, con derecho propio, influyendo activamente en pro del interés general y sobre la administración general del Estado. La arbitrariedad tenía rienda suelta. Existen curias en las ciudades, pero no tienen importancia, o son empleadas solo como medios para oprimir a los individuos y expoliarlos legalmente. Los súbditos no tenían derechos; reinaba por todas partes la corrupción activa o pasiva. Ni siquiera los Antoninos pensaron en una organización y determinación racional del Imperio. En la Roma primitiva había un interés común, pero que implicaba el salir fuera de sí. Actualmente Roma se halla sin apoyo y podrida.

Ante la conciencia de los hombres estaba presente, por una parte, el destino y la universalidad abstracta de la dominación y, por otra, la abstracción individual, la persona, que implica la determinación de que el individuo en sí sea algo, no por su vida, no por una individualidad con contenido, sino como individuo abstracto. Los hombres estaban, o hastiados de la existencia, o entregados totalmente a la vida sensual. No tenían ningún apoyo en la patria u otra unidad ética semejante, sino que estaban reducidos exclusivamente a entregarse al destino y llegar a una perfecta indiferencia acerca de la vida; y la buscaban o en la libertad del pensamiento o en el goce sensible inmediato. Pero también la existencia sensible sucumbió a la corrupción. No había entre los romanos una industria organizada. La agricultura estaba en las manos de unos pocos magnates, que cultivaban sus extensas propieda-

des por medio de sus esclavos. Estas circunstancias contribuyeron mucho a la despoblación de Italia. Un modo principal de adquirir la propiedad era la herencia, por la cual la propiedad se prolongaba en la familia. Sin embargo, a consecuencia de la libertad de testar, reinaba la mayor arbitrariedad en la transmisión de la propiedad y las herencias por captación o sorpresa estaban a la orden del día. El amor a la familia no tenía ningún influjo, porque no lo había; y donde este amor falta, no hay eticidad. El individuo, retraído en sí, encontraba su determinación, o en procurarse los medios de gozar, ganándose el favor imperial, o recurriendo a la violencia, la astucia y la adulación, o buscando su tranquilidad en la filosofía, único recurso que podía ofrecer aún algo fijo y existente en sí y por sí; pues los sistemas de aquel tiempo, el estoicismo, el epicureismo y el escepticismo, aunque opuestos entre sí, aspiraban todos a lo mismo, es a saber: a hacer al espíritu indiferente a todo lo que la realidad ofrece. Estas filosofías estaban muy extendidas entre las personas cultas y engendraban la impasibilidad del hombre en sí mismo, por medio del pensamiento, actividad que produce lo universal. Pero esta íntima conciliación por medio de la filosofía era también una conciliación abstracta, una conciliación en el puro principio de la personalidad; el pensamiento, que hacía de sí mismo su objeto y se conciliaba consigo mismo, como pensamiento puro, carecía totalmente de objeto; y la impasibilidad del escéptico convirtió la falta de fin en un fin de la voluntad. La filosofía solo conocía la negación de todo contenido y era la consejera de la desesperación, para un mundo en que ya no había donde apoyarse. La filosofía no podía satisfacer al espíritu vivo, que aspiraba a una conciliación superior.

En este último período toma el Imperio romano contacto con el nuevo pueblo histórico destinado a sustituirle. Pero su caída tiene más exactamente tres determinaciones. Primero viene la propia ruina, que consiste en retraerse en sí y permanecer encerrado en la esfera de los meros intereses y goces privados. El Imperio romano ha llegado en sí hasta la dominación única de un «este», hasta algo irracional, seco, abstracto, hasta un orden que no es más que orden, sin razón, y hasta una dominación que no es más que dominación, sin

contenido ético. Por eso todos, salvo el monarca, son súbditos, personas abstractas, que solo tienen relaciones jurídicas. El conjunto es algo sin espíritu, una apariencia sin esencia, un cadáver en que hay mucho movimiento, pero movimiento de gusanos. Se han desatado todas las potencias del interés privado, la codicia y todos los vicios. Lo segundo es que el espíritu se retrae en sí como algo superior; esto acontece de una parte por obra de la filosofía, de la que acabamos de hablar, y de otra parte por obra del cristianismo. Ambos socavan lo existente y son el elemento revolucionario frente a la esencia romana; pero ambos —aunque el cristianismo en particular— no son meramente elementos negativos, sino también positivos, de los cuales surge el principio histórico siguiente. Lo tercero, en fin, es la caída del Imperio romano en el aspecto externo. Esta caída es causada por las invasiones de los pueblos bárbaros nórdicos y orientales, que se precipitan como un alud sobre el Imperio romano, el cual no puede oponerles dique alguno.

Capítulo III

El cristianismo

1. LAS BASES HISTÓRICO-ESPIRITUALES

a) *El cristianismo y el principio occidental.* En las circunstancias que llevamos descritas está contenida la necesidad de un nuevo estado del mundo y también los elementos de que este ha de componerse. Frente al orden vacío, frente a esta finitud se ha presentado el sujeto. El espíritu se halla absolutamente fuera de sí; y así rige al mundo. La base absoluta se ha convertido en este orden; por consiguiente, está dada en él. Bajo el mismo Augusto, bajo este perfecto y sencillo soberano de la subjetividad particular, ha aparecido el principio contrario, la infinitud; pero de tal modo, que encierra en sí el principio de la finitud existente por sí. Ha nacido la religión cristiana, decisivo acontecimiento de la historia universal.

Ya hemos indicado cómo César abrió la parte real del nuevo mundo; pero la existencia espiritual interna de este mundo empezó bajo Augusto. En los comienzos del Imperio, cuyo principio hemos conocido como la subjetividad particular y la finitud, exaltadas hacia la infinitud, surgió en el mismo prin-

cipio de la subjetividad la salvación del mundo. Esta solución surgió, en efecto, como un hombre que era este hombre, en subjetividad abstracta; pero de tal suerte que, a la inversa, la finitud es tan solo forma de su manifestación, siendo la esencia y contenido constituidas por la infinitud, por el «ser por sí» absoluto. El mundo romano, tal como ha sido descrito, en su desorientación y en el dolor de estar abandonado por Dios, trajo la ruptura con la realidad y el común anhelo de una satisfacción, que solo puede alcanzarse interiormente en el espíritu; y así preparó el terreno a un mundo espiritual superior. Fue el destino que aplastó a los dioses y la vida serena y alegre, dedicada a su servicio; fue el poder que purificó el espíritu humano de toda particularidad. Su estado todo semeja, pues, el momento del parto; su dolor semeja los dolores del parto de otro espíritu superior, que se reveló con la religión cristiana. Este espíritu superior encierra la reconciliación y la liberación del espíritu, cuanto que el hombre adquiere la conciencia del espíritu en su universalidad e infinitud. El objeto absoluto, la verdad, es el espíritu; y como el hombre mismo es espíritu, está presente consigo mismo en este objeto y encuentra así, en su objeto absoluto, la esencia y su esencia. Mas para que sea abolida la objetividad de la esencia y el espíritu permanezca en sí mismo es menester que sea negado el lado natural del espíritu, en el cual el hombre es un hombre particular y empírico, a fin de que desaparezca lo heterogéneo y se realice la reconciliación del espíritu.

No es posible demostrar aquí lo que es verdadera religión e idea de Dios; solamente expondremos lo que apareció o la necesidad de su aparición en este tiempo, esto es, que los tiempos estaban cumplidos.

La verdadera idea es la universalidad existente en sí y por sí, que solo existe en el pensamiento; pero no lo abstracto, no la esencia absoluta vacía, sino determinada interiormente en sí, de tal modo que la negatividad sea a la vez absoluta, o que exista la forma, pero como forma infinita. Dios es, según esta idea, el uno; esto es, lo abstracto. Las determinaciones concretas en este uno son las propiedades; pero estas mismas solo tienen un contenido particular; por ejemplo, la omnipotencia, la bondad infinita, etc. Sin duda no son particula-

ridades sensibles; pero, sin embargo, no llenan el sujeto. Por eso los orientales dan a sus dioses tantísimos nombres; con intento de agotar lo infinito. Pero todas esas determinaciones no lo llenan, sin embargo. La verdadera plenitud, cuando es concebida, es tan solo el uno; esta es la única determinación exhaustiva, porque no es algo particular, sino algo que vuelve sobre sí mismo, algo que, por lo tanto, no lanza fuera de sí el pensamiento, sino que se recoge en sí, en el ser por sí. Este ser por sí es la plenitud infinita, la determinación en sí misma; no una determinación infinita, absoluta, vacía, sino ambas cosas, la plenitud y la determinación; justamente porque consiste en que el salir de sí, el referirse a otra cosa vuelve de nuevo sobre sí y se recoge en sí. Esta plenitud es la de la idea. La idea se particulariza, se produce como algo distinto de sí misma, pero no se pierde en este otro distinto, sino que lo pone como no distinto y así se recoge en sí misma.

Conocemos este movimiento de la idea en muchas formas; por ejemplo, en el sentimiento, y entonces se llama amor. Yo me trasfundo en otro; no estoy en mí; pero teniendo en el otro mi saber y mi querer, soy, sin embargo, yo mismo y, estando en él, estoy en mí mismo. Una superior expresión de esta idea es lo que llamamos espíritu; su contenido constituye lo que acabamos de exponer.

Este contenido se encuentra en la doctrina de la Trinidad, profesada por la Iglesia cristiana. Dios es conocido como espíritu, en cuanto que es considerado como uno y trino. Este nuevo principio es el eje en torno al cual gira la historia universal. La historia llega hasta aquí y parte de aquí. En esta religión se resuelven todos los enigmas y revelados todos los misterios; los cristianos saben lo que es Dios, puesto que saben que es uno y trino. Un modo de saber esto es el de la fe; otro es el del pensamiento, que conoce la verdad y es por ende la razón. Entre ambos está el entendimiento, que fija las diferencias. Quien no sabe que Dios es uno y trino, no sabe nada del cristianismo. Que Cristo fue moral, etc., también los mahometanos lo saben.

Ahora bien, la religión cristiana puede concebirse según sus comienzos; y entonces resulta un pretérito, algo que se ha conservado. Pero, en verdad, la religión cristiana es algo pre-

sente, algo en que el espíritu se sondea sin cesar. No se trata, por lo tanto, de saber si en la Biblia consta expresamente que Dios es uno y trino; esto fuera simple letra. Pero el espíritu de la Iglesia es el espíritu real y activo; y así, lo que consta en la Biblia, no por ser lo antes sabido es lo verdadero. La Iglesia es quien ha llegado a conocerlo; es el espíritu de la verdad, que se ha elevado desde sí mismo hasta la conciencia determinada. El entendimiento no sabe nada ni de la fe ni de la razón.

Hay que exponer, pues, cómo los tiempos para la aparición de este espíritu se habían cumplido y cómo Dios envió a su Hijo. Esto quiere decir que la conciencia del mundo espiritual se ha elevado hasta los momentos que integran el concepto de la autoconciencia espiritual. Estos son momentos de la conciencia terrenal; y es necesario que estos momentos se reúnan, se recojan en la verdad. Estos momentos son al presente las categorías que rigen el mundo; y esto es lo importante. La cuestión es, por tanto, cuáles sean estas categorías. En primer término, son *disjecta membra*, que solo juntos constituyen una unidad. La primera. categoría es el «estar determinado en sí y por sí», la categoría del punto, que se refiere a sí mismo, la creencia en la finitud. La segunda y opuesta es la creencia en la infinitud universal, lo universal que determina en sí sus propios límites.

El primer principio lo encontramos en el mundo romano; es la personalidad, el valor infinito del individuo. Ya hemos dicho de los griegos que la ley de su espíritu era esta: «Hombre, conócete a ti mismo». El espíritu griego era conciencia del espíritu; pero del limitado, del que tenía el elemento natural como ingrediente esencial. El espíritu dominaba, sin duda; pero la unidad de lo dominante y lo dominado era todavía una unidad natural; el espíritu aparecía como determinado en una multitud de individualidades, los espíritus de los distintos pueblos y dioses, y era representado por el arte, en donde lo sensible solo se hace centro de la forma y la figura bellas, pero no pensamiento puro. El momento de la interioridad, que falta a los griegos, lo hemos encontrado en los romanos: En su duro servicio al Estado hay una interioridad que es práctica, una finitud que no es la natural, sino interna. Queda

puesto, por lo tanto, algo universal, pero que es puramente finito y que, en cuanto es algo interno, se convierte en fin último. Sin este duro servicio, no hay libertad; como sin temor, no hay amor. Sin el sentimiento de esta negatividad no hay interioridad; solo mediante la obediencia puede haber libertad. Este fin determinado, puesto como absoluto y último, determina la religión de los romanos como la religión de la finalidad. El fin a que se encamina lo finito está representado como algo absoluto, y este absoluto es puesto como fin del hombre, que queda vinculado a él. Lo suyo es, pues, ese fin; y esto suyo se ha manifestado también como sujeto, como principio de la personalidad abstracta, que es el fundamento del derecho privado. El elemento de la interioridad se halla realizado en la personalidad de los individuos.

Pero este derecho absoluto es, por otra parte, exclusivamente el derecho abstracto de la propiedad; la realización es adecuada al principio y tan abstracta y formal como este. Si me considero como este yo, soy infinito para mí; y mi existencia es mi propiedad y mi reconocimiento como persona. Esta interioridad no va más lejos; todo otro contenido ha desaparecido de ella. La corrupción interna de la personalidad tuvo precisamente por causa este momento de la interioridad; como era un momento formal e indeterminado, tomó su contenido de la pasión y la arbitrariedad; y aun las mayores impiedades pudieron unirse en él con el temor a la divinidad. (Véanse las manifestaciones de Hipsala sobre las bacanales, en Livio 39, 13).

La interioridad vacía de los romanos está en relación con esto. Aquí se encuentra la categoría del punto, esta vana sequedad. Esa categoría del punto está, por otra parte, puesta de tal modo que constituye la particularidad del emperador, como lo supremo; este emperador, el «este» uno, es el dios del mundo. Y así los individuos resultan átomos; pero a la vez se hallan bajo la dura dominación del uno, que, cual *monas monadum* es el poder sobre las personas privadas. Este derecho privado es, por tanto, igualmente un no existir, un no reconocer la persona; y este estado de derecho resulta la perfecta falta de derecho. Según el principio de su personalidad, el sujeto solo tiene derecho a la propiedad; y la persona de las perso-

nas lo tiene a la propiedad de todos, de forma que el derecho singular queda anulado y es injusto a la vez. Esta contradicción constituye la miseria del mundo romano. Pero la miseria de esta contradicción es la educación del mundo. Educación procede de educar, que es conducir hacia algo; y existe en el fondo cierta unidad fija, hacia la cual se debe ser conducido y en que se debe ser educado, si se ha de ser adecuado al fin. Es preciso abolir, suprimir ciertos hábitos, para llegar a un fundamento absoluto. Aquella contradicción del mundo romano es esta educación; es la educación de la cultura, por la cual la persona manifiesta a la vez su nulidad.

Pero esta interioridad no puede quedar vacía; tiene que llegar a su plenitud; tiene que darse un objeto y un contenido. Por sí es lo abstracto de lo universal; tiene por objeto lo universal, el yo; y es, por lo tanto, pensamiento. Así surge la segunda categoría, el determinarse a sí mismo, que, *sin fundamento,* pone por sí mismo el límite absoluto. Cuando el presente es infiel al hombre, de modo que este tiene que retraerse en la interioridad, en sí mismo, nace el principio mejor. Mas este empieza por aparecer solamente de un modo sensible, como la conciencia que ha llegado a este intelecto, o más exactamente, a esta desdicha de la abstracción. Es todavía la categoría parcial del límite absoluto, el extremo opuesto a la autodeterminación infinita. Se trata de exponer esta esfera de la universalidad abstracta.

El individuo ya no podía tener ningún interés por Roma; por esta causa vemos a tantos romanos retirarse al mundo del pensamiento. Todas las diferencias del Estado se habían borrado en Roma; por eso el espíritu renunció a todo lo externo, al mundo entero. La forma en que primero se exterioriza esta renuncia es la del estoicismo, que estaba muy extendido, así corno el epicureismo y el escepticismo. Todas estas doctrinas han salido de la de Sócrates. Su intuición común es la de la renuncia del espíritu a todo lo exterior, para bastarse a sí mismo. El estoicismo especialmente consiste en que el hombre exista solo en sí, en que posea la *ataraxía*, la *imperturbabilitas*, y sea indiferente a todo, por no encontrar satisfacción alguna en el mundo. También en las otras dos direcciones quiere el espíritu ser independiente y libre; pero únicamen-

te en sí. De aquí el pensamiento subjetivo universal, que concluye en que el hombre no cree en nada, no tiene por verdadero nada.

b) *El principio oriental.* La otra forma en que lo universal se hace valer consiste en que sea conocido también como siendo uno, o como sujeto, como el uno; y en que este uno sea representado también como existente. Ya hemos encontrado esta forma en Oriente; pero con una determinación accidental. Al reaparecer en el mundo romano, se verifica en este la unión entre la sequedad abstracta del Occidente y aquella universalidad inmediata de Oriente, que no existe solo en la forma del pensamiento, sino esencialmente en la intuición. Este momento de la inmensidad en las intuiciones orientales es, sin embargo, mero predicado; no sujeto por sí. Las intuiciones limitadas se extienden hasta lo desmesurado, pero lo desmesurado no se halla fijado todavía por sí como lo último. En la intuición persa de la luz encontramos por primera vez esta determinación; pero vinculada todavía a lo sensible. Solo en el pueblo israelita se presenta lo universal exclusivamente como lo verdadero, como lo no sensible; aquí es donde aparece el Dios del pensamiento, que es lo uno, lo universal, lo que solo puede aprehenderse en representaciones internas. Pero tampoco es aquí meramente la determinación de lo uno —pues entonces sería tan solo un predicado; sino que este uno es lo existente por sí, el sujeto—. Sin embargo, en el judaísmo esta pura unidad se halla viciada por su relación exclusiva con un pueblo particular. Los judíos no han concebido la universalidad, ante la cual desaparece toda particularidad.

Así se explica que esta religión, a la cual era peculiar la ausencia de toda confusión con lo sensible, haya permanecido inmóvil, hasta tropezar con el momento del límite absoluto, de la seca particularidad que ha exigido, como su extremo, ese principio de lo puramente universal, de lo uno, totalmente ajeno a lo sensible.

Lo uno puede aparecer en la conciencia de dos modos; primero, inconscientemente, como en los niños, a quienes se dice que Dios es uno, porque esto es muy fácil de comprender.

Esta es la forma abstracta. El segundo modo consiste en que lo uno es exigido por el deseo, que despierta cuando está presente la finitud múltiple y que quiere deshacerse de ella; lo uno surge entonces como la negación de toda limitación. En la historia universal, aquella primera forma, la aparición inmediata de la unidad, su ascensión en el espíritu, se encuentra en el pueblo judío; es la religión de Abraham, Ignoramos históricamente cómo Abraham llegó a esta religión, eliminando todo lo heterogéneo. Mas como en esta religión la elevación hasta lo uno es inmediata, esta religión es limitada; solo podrá ser ilimitada cuando haya negado toda finitud, superado toda mediación. En la religión judía, esta limitación se revela en que lo uno carece de toda determinación y en que lo concreto, determinado, cae fuera de este lino; lo cual se muestra en que este uno es referido exteriormente al hombre como a este hombre determinado. El espíritu es concebido solamente como este determinado; y Dios es solamente el Dios del pueblo judío. Sin embargo, en esta religión se ha conservado a la vez la representación de la naturaleza humana universal; y encontramos expresado aquí, por ejemplo en los salmos de David, el deseo de una conciliación, de una interioridad, en la cual el sujeto se halle reunido con lo uno.

En la contradicción, que desgarra el mundo romano, hemos reconocido la educación del mundo, que separa al sujeto de sí mismo y lo conduce a un fundamento absoluto. Pero por de pronto esta educación es educación solo para nosotros; para los educandos es un destino ciego, al que se entregan con oscura pasividad; falta aún la superior determinación, consistente en que lo interior mismo se convierta en dolor y en deseo, consistente en que el hombre no sea solo educado (conducido), sino que esta conducción se revele como una conducción al interior de sí mismo. Lo que era solamente una reflexión nuestra debe ocurrírsele al sujeto como propia; de tal suerte, que conozca su propia miseria y nulidad. La infelicidad externa tiene que convertirse, como queda dicho, en el dolor del hombre en sí mismo. El hombre debe sentirse como la negación de sí mismo, debe comprender que su infelicidad es la infelicidad de su naturaleza y que él es, en sí mismo, lo separado y dividido. Esta determinación de la edu-

cación en sí mismo, el dolor de la propia nulidad, de la propia miseria, del deseo de superar este estado del interior, debe buscarse en otra parte, no en el mundo romano propiamente tal. Ella es la que da al pueblo judío su significación e importancia en la historia universal, pues de ella ha surgido el principio superior, por el cual el espíritu ha llegado a la conciencia absoluta de sí mismo, reflexionando sobre sí mismo, a partir del «su ser otro» que constituye su discordia y su dolor. Encontramos expresada con la mayor pureza y hermosura la citada determinación del pueblo judío en aquellos salmos de David y en los libros de los profetas, cuyo contenido es la sed que el alma tiene de Dios, el hondísimo dolor del alma por sus yerros, el ansia de justicia y de piedad. La representación mítica de este espíritu se encuentra ya al comienzo de los libros judíos, en la historia del pecado original. El pecado original se produce porque el hombre, que era anteriormente uno con Dios, cae en lo meramente natural. El hombre, creado a imagen de Dios así dice el relato perdió su absoluta satisfacción por haber comido del árbol de la ciencia del bien y del mal. El pecado consiste aquí tan solo en el conocimiento: este es lo pecaminoso; por el conocimiento ha perdido el hombre su felicidad natural. Es una profunda verdad esta de que el mal reside en la conciencia; pues los animales no son ni malos ni buenos, como tampoco el hombre meramente natural. El pecado original se realiza en el conocimiento; pues el hombre es culpable por el conocimiento; el animal no tiene culpa. Pero este conocimiento lleva en sí la salvación, como también la reconciliación del espíritu.

La conciencia es la que realiza la separación entre el yo, en su libertad infinita, como arbitrariedad, y el contenido puro de la voluntad, del bien. El conocimiento, como abolición de la unidad natural, es el pecado original, que no es un accidente, sino la eterna historia del espíritu. Pues el estado de inocencia, el estado paradisíaco es el estado animal. El paraíso es un jardín, en donde solamente los animales, no los hombres, pueden permanecer. Pues el animal es uno con Dios; pero nada más que en sí. Solo el hombre es espíritu, esto es, existe para sí mismo. Mas este ser para sí, esta conciencia, es a la vez la separación del espíritu divino universal. La posi-

ción del mal consiste precisamente en que yo me mantenga en mi libertad abstracta frente al bien. El pecado original es, por consiguiente, el eterno mito del hombre, por el cual el hombre se hace precisamente hombre. La permanencia en esta actitud es empero el mal; y este sentimiento de dolor sobre sí mismo y de deseo lo encontramos en David, cuando canta: «Señor, dame un corazón puro, un espíritu nuevo y cierto». Este sentimiento lo encontramos ya en la historia del pecado original, donde sin embargo no se expresa todavía la reconciliación, sino la permanencia en la infelicidad. Pero está contenida en ella la profecía de la reconciliación, principalmente en la frase «A la serpiente heriré en la cabeza»; y de un modo todavía más profundo cuando Dios, viendo que Adán había comido de aquel árbol, dijo: «He aquí el hombre es como uno de nos, sabiendo el bien y el mal». Dios confirma las palabras de la serpiente. La verdad de que el hombre aprehende a Dios mismo, mediante el espíritu, mediante el conocimiento de lo universal y de lo particular es, por tanto, una verdad en sí y por sí. Pero quien dice esto es Dios, no el hombre, el cual permanece en discordia. La satisfacción de la reconciliación no existe aún para el hombre; la satisfacción última y absoluta de la esencia total del hombre no se ha encontrado aún, sino que solo existe y se ha encontrado para Dios. Las palabras de que el hombre se ha tornado corno Dios no resultan verdaderas hasta Cristo. Tales representaciones y pensamientos no se encuentran en otros orientales, ni tampoco en los mitos griegos. Constituyen la razón, en la forma de la representación. En la religión judía todo este no tiene ninguna consecuencia; en ninguna parte del Antiguo Testamento se encuentra una alusión a esta historia; nunca se penetra en la esencia del hombre.

Por lo pronto el sentimiento de dolor sobre sí continúa siendo lo último del hombre. La satisfacción del hombre se reduce en un principio a las satisfacciones finitas de la familia y a la posesión de la tierra de Canaán. El hombre no tiene aún su satisfacción en Dios. A Dios se le hacen sacrificios en el templo; se le ofrece la penitencia debida, mediante sacrificios exteriores y arrepentimiento interior. Pero la disciplina del Imperio romano despojó al pueblo judío de esta satis-

facción externa en la familia y en la propiedad. Los reyes sirios ya lo habían oprimido; pero los romanos fueron los primeros que negaron su individualidad, negación que culmino por último en la destrucción del templo de Sión; desde entonces el pueblo de Dios, que se considera determinado para el servicio del Señor, quedó reducido a polvo. Aquí, por consiguiente, ha desaparecido toda satisfacción y el pueblo se halla reducido a la situación del primer mito, a la actitud de dolor de la naturaleza humana en sí misma. La conciencia del mal y la dirección hacia el Señor se contrapone aquí al hado universal del mundo romano. Solo falta que esta idea fundamental se amplifique hasta alcanzar un sentido universal y objetivo y se tome como la esencia concreta del hombre, como la realización plena de su naturaleza. Primitivamente ese ser concreto era para los judíos la tierra de Canaán y ellos mismos, como pueblo de Dios. Mas ahora se ha perdido este contenido y surge el sentimiento de la infelicidad y de la desesperación en Dios, a quien aquella realidad estaba esencialmente ligada. La miseria no es aquí, por tanto, embotamiento en un hado ciego, sino la infinita energía de la nostalgia. El estoicismo se limitaba a enseñar que lo negativo no existe y no hay dolor; pero el sentimiento judío se aferra a la realidad y exige en ella la reconciliación; pues se funda en la unidad oriental de la naturaleza, esto es, de la realidad, de la subjetividad y de la sustancia de lo uno. La pérdida de la realidad meramente exterior empuja al espíritu a volver sobre sí mismo; el lado de la realidad queda así purificado en lo universal, mediante la referencia al uno. La oposición oriental de la luz y las tinieblas se halla trasladada aquí al espíritu; y las tinieblas son aquí el pecado. No queda, para la realidad negada, más que la subjetividad misma, la voluntad humana en sí como universal solo por esto resulta posible la reconciliación. El pecado es el conocimiento del bien y el mal, como separación; pero el conocimiento remedia también el antiguo daño y es la fuente de la infinita reconciliación. Conocer, en efecto, significa precisamente anular lo exterior y extraño a la conciencia y es, por lo tanto, un retorno de la subjetividad en sí. Y esto, puesto en la autoconciencia real del mundo, es la reconciliación del mundo. De la agitación del dolor infinito, en que

los dos términos de la oposición se refieren el uno al otro, nace la unidad de Dios y de la realidad, considerada como negativa, esto es, de la subjetividad separada de Dios. La infinita pérdida es compensada por su infinitud y con ello convertida en ganancia infinita.

c) *El principio de la reconciliación.* En el mundo romano es donde la determinación de Dios, según la cual Dios es lo uno, se convierte en principio de la historia universal. Los dos principios, el de Oriente y el de Occidente, se enlazan aquí; primero exteriormente, por la conquista; y luego en una elaboración interna. Ya hemos indicado que la interioridad y subjetividad romanas —que se manifestó de un modo puramente abstracto, como personalidad sin espíritu, en la sequedad del yo— fue purificada en la forma de la universalidad por el estoicismo y el escepticismo. Con esto se había llegado al terreno del pensamiento; y Dios fue conocido en el pensamiento como el uno e infinito. Lo universal está aquí tan solo como predicado sin importancia, que no es por lo tanto sujeto en sí, antes por el contrario necesita del contenido concreto y particular. Mas lo uno y universal, como vuelo de la fantasía, es lo propio de Oriente; al Oriente pertenecen las desmesuradas intuiciones, que superan el límite. Representado en el terreno del pensamiento mismo, el uno oriental es el Dios invisible, no sensible, del pueblo israelita, Dios, que existe a la vez, sin embargo, para la representación como sujeto. Este principio entra ahora en la historia universal. El Occidente ha sentido la nostalgia de una inmensidad más profunda; y la ha encontrado en Oriente. Síntesis semejantes se han extendido por todas partes y se han impuesto de turbia manera. Los cultos de Isis y de Mitra se difundieron hacia esta época por todo el mundo romano. El espíritu, prendido en las finitudes del mundo romano, perdido en lo externo y en los fines finitos, ha sentido la nostalgia de lo uno (lo existente en sí y por sí). Pero aspiraba a una universalidad más profunda, puramente interior, a un finito que tuviese en sí a la vez la determinación. Se plantea aquí la cuestión de la relación de este tino con el mundo, con la naturaleza, con el sujeto. Vemos esto ya en el estoicismo: el bien es lo uno; el hom-

bre sabe apropiarse esto. Pero este bien es un bien abstracto, algo universal; y no se sabe lo que sea propiamente el bien. No se ha realizado todavía la reconciliación de ambos principios, de lo uno y el sujeto.

Alejandría fue el centro principal donde ambos principios se fundieron científicamente. En cuanto el enigma, que hallara su expresión en el mundo egipcio, fue aprehendido en el pensamiento, quedó resuelto. En Alejandría, donde la comunicación entre el Oriente y el Occidente tenía su centro, se planteó al pensamiento el problema de la época, y la solución fue el espíritu. Había allí sabios judíos, como Filón, que con las determinaciones occidentales recogieron sus intuiciones de lo uno en el pensamiento y determinaron así a Dios en su infinitud, en la pureza lógica. Es admirable cómo unen las formas abstractas de lo concreto (que habían recibido de Platón y Aristóteles) con su representación de lo infinito y conocen a Dios según el concepto más concreto del espíritu, con la determinación de *lógos*. Los profundos pensadores de Alejandría han comprendido también la unidad de la filosofía platónica y aristotélica; y su pensamiento especulativo llegó hasta las ideas abstractas, que constituyen asimismo el contenido fundamental de la religión cristiana. La historia de esta época es sumamente interesante, en especial desde que la doctrina cristiana dio nuevos estímulos al pensamiento. En Egipto y Siria surgieron innumerables sectas que estaban animadas por el mismo impulso y producían y alcanzaban lo mismo, con el mismo anhelo, encontrando la verdad con frecuencia, en descubrimientos admirables, pero desfigurándola otras veces con extravagantes representaciones. Aquí también podemos citar las representaciones alegóricas de los mitólogos griegos, que empezaron por entonces y que no tenían otro fin que elaborar el pensamiento en lo sensible. La filosofía había tomado ya entre los paganos la dirección que consistía en exigir a la religión pagana las ideas, reconocidas como verdaderas. Platón había rechazado totalmente la mitología, y fu acusado de ateísmo con sus partidarios. Los alejandrinos, por el contrario, trataron de mostrar la existencia de una verdad especulativa en las figuras de los dioses griegos, y el emperador Juliano el Apóstata reiteró esta actitud,

afirmando que los cultos paganos estaban estrechamente enlazados con la razón. Los paganos se vieron obligados, por decirlo así, a no considerar a sus dioses meramente como representaciones sensibles y, en consecuencia, trataron de espiritualizarlos. También es cieno que la religión griega contiene una razón, pues la sustancia del espíritu es la razón, y su producto tiene que ser racional. Pero hay una diferencia entre que la razón se halle explícita en la religión o solo exista en ella de un modo oscuro y como su base.

Esta idea, por tanto, no ha podido manifestarse solamente de este modo imperfecto; ha tenido que revelarse pura y plenamente y ofrecerse a la intuición. El espíritu debe remontarse, elevarse hasta lo uno, su satisfacción tiene que realizarse. La interioridad abstracta del sujeto tiene que objetivarse. Lo uno es lo objetivo; es algo exterior para la subjetividad; es algo infinito frente a la finitud de la subjetividad. El sentimiento de esta antítesis es doloroso, pero la reconciliación nace en la certeza de tener lazos de parentesco con lo uno y de poder recogerlo en si mismo. La paz de esta reconciliación consiste en la unión de lo infinito y lo finito. La aspiración a ella es la conciencia de la unidad de ambos extremos. Esta implica la posibilidad absoluta de dicha reconciliación o la unidad de la naturaleza divina y. humana; esta unidad debe ser posible, esto es, ambas naturalezas deben ser idénticas en sí. Pero esta unidad es Dios, pues si lo uno constituyera solo un aspecto y quedase fuera, tendría frente a sí a otro y por consiguiente no sería infinito.

El hombre, tal como es por naturaleza, no se halla en esta unidad, el hombre no es bueno por naturaleza; lo que hay en él de meramente natural es lo no espiritual, y sólo despojándose de ello llega a estar seguro de aquella unidad, llega a la fe. Aquí, en esta esencia mística, en esta unidad con Dios, se halla su bien. Solo emancipándose de su lado natural llega a la unidad con Dios.

La identidad del sujeto con Dios tuvo lugar en el mundo cuando los tiempos estuvieron cumplidos: la conciencia de esta identidad es el conocimiento de Dios en su verdad. El contenido de la verdad es el espíritu mismo, el movimiento vivo en sí mismo. La naturaleza de Dios, consistente en ser

espíritu puro, se revela al hombre en la religión cristiana. Pero ¿qué es el espíritu? Es lo uno, lo infinito igual a sí mismo, la identidad pura, que en un segundo momento se separa de sí misma, como lo distinto, como el ser por sí y en sí frente a lo universal. Pero esta separación queda anulada porque la subjetividad atomística, como simple referencia a sí, es ella misma lo universal, lo idéntico consigo mismo. Si decimos pues, que el espíritu es la reflexión sobre sí mismo, por su absoluta distinción, el amor como sentimiento, el saber como espíritu, lo habremos concebido como uno y trino: el Padre, el Hijo y esta distinción en su unidad, el Espíritu. Es de advertir, además, que en esta verdad está encerrada la relación del hombre con esta misma verdad. Pues el espíritu se opone a sí mismo como su otro; y es el retorno a sí mismo por esta distinción. Lo otro, concebido en la idea pura, es el hijo de Dios; pero esto otro, en su particularización, es el mundo, la naturaleza y el espíritu finito: el espíritu finito es puesto también, por lo tanto, como un momento de Dios. El hombre se halla contenido en el concepto de Dios y este hallarse contenido puede expresarse diciendo que la unidad del hombre y de Dios está puesta en la religión cristiana. Esta unidad no debe concebirse superficialmente, como si Dios solo fuese hombre y el hombre, asimismo, Dios, sino que el hombre solo es Dios en cuanto que se despoja de lo natural y de la finitud de su espíritu y se eleva hasta Dios. El hombre, que es partícipe de la verdad y sabe que él mismo es un momento de la idea divina, se ha despojado con esto de su naturaleza, pues lo natural es lo que carece de libertad y espiritualidad. Esta idea de Dios implica también la conciliación del dolor y de la infelicidad del hombre en sí. Pues, el hombre conoce que la infelicidad es necesaria para que se realice su unión con Dios.

2. CRISTO Y LA RELIGIÓN CRISTIANA

La representación, tal como la hemos considerado hasta aquí, es el pensamiento; la unidad existente en sí empieza por existir solamente para la conciencia pensante, especulativa. El

otro aspecto de esta unidad en sí es el concepto sensible, esto es, la certeza sensible. Esta implica que dicha unidad en sí se revele al hombre en el tiempo; pues la certeza es más esencial al hombre que el pensamiento puro. Esta unidad en sí, por tanto, tiene que existir también para la conciencia representativa, sensible, tiene que ser objeto para el mundo, tiene que revelarse; y ha de ser en la figura sensible del espíritu, esto es, en la humana. La certeza de la unidad de Dios y el hombre es el concepto de Cristo, del Hombre-Dios. La idea de la reconciliación de lo sensible con el pensamiento, de la particularidad con lo uno, no podía revelarse tan solo de la manera imperfecta propia de aquellas representaciones mitológicas y filosóficas del mundo romano, sino que ha debido manifestarse pura y plenamente, siendo intuida de tal modo que en su determinación resulte acabada y perfecta hasta el último grado, hasta la presencia sensible. Dios ha debido, pues, revelarse en figura humana. El mundo ha sentido el anhelo de que el hombre, que se ha comprendido solo parcialmente como fin y ha conocido su propia infinitud, sea concebido como un momento de la esencia divina, y que Dios, a la inversa, pase de su forma abstracta a la intuición, bajo la apariencia del hombre. Esta es la reconciliación con Dios, que es representado según esto como la unidad de las naturalezas divina y humana. Ha aparecido Cristo, hombre que es Dios y Dios que es hombre; y la paz y la reconciliación han bajado al mundo. Hay que recordar aquí el antropomorfismo griego, del cual hemos dicho que no había llegado bastante lejos. La serenidad natural griega no había llegado a la libertad subjetiva del yo mismo; ni a esta interioridad, ni a la determinación del espíritu como un «este».

En este modo del ser inmediato, del límite que es un «esto», ha podido existir la intuición de la unidad en forma natural; pero así solo ha podido revelarse una vez en un individuo único. La aparición de Dios, que es solo uno, ha de ser designada absolutamente con el predicado del uno y excluir toda pluralidad. La religión judía ha tenido el concepto del uno, pero solo ahora llega este concepto a significar que la naturaleza universal del espíritu es comprendida en este concepto, que el hombre se considera a sí mismo y que su pensa-

miento ya no es el primer conocimiento inmediato, sino que se perfecciona en la vuelta sobre sí mismo. Esta es la liberación que tiene lugar en la religión cristiana. La idea objetiva de Dios llega hasta la conciencia; Dios se reveló en su verdad y se tomó objeto de la intuición. Resonancias abstractas de la filosofía griega se revelaron ahora al hombre en representación concreta. La aparición del Dios cristiano había de ser, pues, única en su género; solo podía tener lugar una vez, pues Dios es sujeto y, como subjetividad que se revela, es exclusivamente un individuo. Los Lamas son elegidos y se suceden uno a otro, porque, en Oriente, Dios solo es conocido como sustancia, a la cual, por tanto, la forma infinita es puramente exterior en una pluralidad de particularizaciones. Pero la subjetividad como referencia infinita a sí tiene en sí misma la forma, y en cuanto se revela, es solamente una, excluyendo todas las demás. El hombre se encuentra a sí mismo, encuentra su verdadera esencia, en esta verdad, en la determinación divina, en el Hijo. En cuanto el hombre se sabe a sí mismo como finito, se conoce como fin último y sabe, por tanto, que está destinado a la eternidad; y no a una futura, sino a la actual; y esa determinación la alcanza rompiendo con la naturaleza. El mal físico y el mal moral, que anteriormente se limita a existir y por eso no puede ser comprendido, se pone ahora en movimiento: y así la infelicidad es comprensible; es la beatitud de la desgracia. Esta es la conversión del mal, de lo negativo, en lo positivo; y así el hombre no es bueno por naturaleza, sino por sí mismo, por la conversión del mal en el bien.

Según esto, la unidad empieza por existir solo en un individuo; todo individuo tiene la posibilidad de llegar a esta unidad, pero esta posibilidad no es realidad para todo individuo. La unidad necesita, por tanto, elevarse desde lo inmediato de la manifestación de este individuo hasta la universalidad del espíritu. Por eso la existencia sensible del espíritu es tan solo un momento pasajero. Cristo ha muerto; solo después de esto ha subido al cielo y está sentado a la diestra de Dios, y solo así es espíritu. Él mismo dice: «Cuando esté con vosotros, el Espíritu os guiará en toda la verdad». En el Pentecostés fue cuando quedaron los Apóstoles llenos del Espíritu Santo. Para los Apóstoles, Cristo vivo no era lo que fue

para ellos más tarde, como espíritu de la comunidad, en que Cristo fue, para esta comunidad, una conciencia verdaderamente espiritual.

Tampoco sería exacto que nos representásemos a Cristo solamente como un personaje histórico. En tal caso, se preguntaría: ¿Cuáles fueron su nacimiento, su padre y su madre, su educación familiar, sus milagros, etcétera? O sea, ¿qué es Cristo, considerado sin tener en cuenta el espíritu? Si solo consideramos en Él el talento, el carácter y la moralidad, si solo vemos al maestro, etc., lo colocamos en la misma línea de Sócrates y otros, aunque pongamos más alta su moral. Pero la excelencia del carácter, de la moral, etc., no es la última necesidad del espíritu; la cual consiste en que el hombre llegue en su representación al concepto especulativo del espíritu. Si Cristo solo fuese un individuo excelente, y aun impecable, pero solo esto, se negaría la representación de la idea especulativa, de la verdad absoluta. Pero de esta se trata y de esta hay que partir. Haced de Cristo lo que queráis, en sentido exegético, crítico, histórico; mostrad asimismo, como queráis, que las doctrinas de la Iglesia nacieron en los concilios por este o aquel interés o pasión de los obispos; todas estas circunstancias serán como se quiera; pero lo que se pregunta es solamente lo que la idea o la verdad es en sí y por sí.

La prueba de la divinidad de Cristo es el testimonio del propio espíritu, no los milagros; pues solo el espíritu reconoce al espíritu. Los milagros pueden ser el camino del conocimiento. El milagro quiere decir que se interrumpe el curso natural de las cosas; pero lo que se llama el curso natural de las cosas es algo muy relativo; la acción del imán, por ejemplo, es en este sentido un milagro. Tampoco el milagro de la misión divina prueba nada; pues también Sócrates trajo una nueva conciencia del espíritu, contra el curso habitual de la representación. La cuestión capital no es la misión divina, sino la revelación y el contenido de esta misión. Cristo mismo reprende a los fariseos, porque exigen de El milagros, y habla de los falsos profetas que aparecerán como autores de milagros.

Lo decisivo para la liberación del individuo no son los sucesos externos, sino exclusivamente la interioridad espiritual. La unidad de la reconciliación está para él en un más allá,

mientras la conoce solamente como un hecho externo; para que resulte cierta a todos los individuos, es menester la fe. Es decir, es necesario que sea para el hombre una verdad absoluta que Dios es la unidad de lo individual y lo divino. Y en segundo término es menester el amor. Mas para que el individuo llegue a esto, se exige que deponga sus impulsos naturales sensibles, que se purifique de sus particularidades y elementos naturales y se convierta así en un yo puro y universal, a quien ya nada impide recibir en sí puramente el objeto. Este es el misterio de la religión cristiana; en el cual se expresa que el sujeto tiene en sí un valor infinito, porque es objeto de la gracia divina. Pero el hombre solo tiene este valor como espíritu, siendo, pues, indispensable que se separe de lo natural. La unión comporta el padecer; pero también la triunfante resurrección por encima del padecer.

La reconciliación, por tanto, no debe tener lugar únicamente en el individuo uno, que es Hombre Dios, sino en todos los hombres; por eso Cristo vive en la comunidad cristiana y entra en los corazones de todos. Y así es el espíritu, el Espíritu Santo. El primer momento de la actividad de este espíritu, la fundación de la religión cristiana, lo encontramos en los Evangelios. En ellos se expresa el principio de la religión cristiana, con una energía infinita, pero abstractamente. Su tema fundamental es la infinidad del espíritu, su elevación en el mundo espiritual como, lo único verdadero, rechazando todos los lazos del mundo. Cristo se levanta en medio del pueblo judío con una *parresía* (la palabra libre). La conciencia que el espíritu tiene de sí mismo se ha expresado en él con una inmensa energía, que olvida toda realidad externa y nos sume aún hoy en el asombro. Un hombre se levanta allí, en medio de una multitud, y habla sin temor de una bienaventuranza, que alcanzarán solamente aquellos que aspiren al reino de Dios. El reino de Dios es proclamado lo único esencial; y todo cuanto Cristo dice expresa la renuncia a todos los vínculos temporales y éticos. La aparición de esta interioridad es completamente revolucionaria para el mundo. «Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos contemplarán a Dios», dice Cristo en el sermón de la montaña. Esta sentencia de suprema sencillez y elasticidad va contra

todo lo exterior que puede cargarse al espíritu humano. El corazón puro es el terreno en donde Dios se hace presente al hombre; quien esté penetrado de esta sentencia, queda armado contra todo vínculo y superstición extraña. Añádanse las demás sentencias: «Bienaventurados los mansos, porque ellos serán llamados hijos de Dios», «bienaventurados los que padezcan persecución por la justicia porque de ellos es el reino de los cielos». Y «sed perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos». Tenemos aquí una exigencia de Cristo enteramente determinada. La elevación infinita del espíritu a la pureza sencilla es puesta aquí como base fundamental. No está dada todavía la forma de la conciliación, sino propuesto el fin como un mandamiento absoluto. Y tocante a la referencia de esta posición del espíritu con la existencia temporal, también esta pureza es presentada en ella como la base sustancial. «Buscad primero el reino de Dios y su justicia; que lo demás se os dará por añadidura». Y «los dolores de estos tiempos no merecen aquella gloria». Aquí dice Cristo que los dolores externos como tales no deben ni temerse ni rehuirse, pues no son nada, comparados con aquella gloria. Pero esta doctrina se hace después polémica, precisamente porque se presenta de un modo abstracto. «Si tu ojo derecho te escandaliza, arráncalo y arrójalo lejos de ti; si tu mano derecha te escandaliza, córtala y arrójala lejos de ti. Porque es mejor que pierdas uno de tus miembros que no que el cuerpo entero sea arrojado al infierno». Lo que podría enturbiar la pureza del alma, debe ser destruido. Respecto de la propiedad y el lucro se dice asimismo: «No os cuidéis de vuestra vida, preguntándoos qué comeréis y beberéis; no os cuidéis de vuestro cuerpo, preguntándoos con qué lo vestiréis. ¿Acaso no es la vida más que el sustento y el cuerpo más los vestidos? Mirad las aves del cielo; no siembran, ni cosechan, ni recogen en los graneros. Vuestro Padre celestial las alimenta. ¿Acaso vosotros no sois más que ellas?» Se rechaza, pues, el trabajo para asegurarse la subsistencia. «Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres; así tendrás un tesoro en los cielos; y vuelve y sígueme». Si esto se cumpliera exactamente, resultaría una inversión de lo actual: los pobres serían los ricos. La doctrina de Cristo es tan elevada, que todos los deberes y

vínculos éticos resultan indiferentes. A un joven que quiere sepultar a su padre, le dice Cristo: «Deja a los muertos enterrar a sus muertos y sígueme». «Quien ama a su padre y a su madre más que a mí, no es digno de mí». Cristo decía también: «¿Quién es mi madre, y quiénes son mis hermanos?» Y extendiendo la mano sobre sus discípulos, decía: «Ved, éstos son mi madre y mis hermanos. Pues quien hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, ese es mi hermano y mi hermana y mi madre». Y llega hasta decir: «No os figuréis que yo he venido a traer la paz sobre la tierra. Yo no he venido a traer la paz, sino la espada. He venido a separar al hijo de su padre y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra». Hay en esto una abstracción de todo lo que pertenece a la realidad, incluso los vínculos éticos. Puede decirse que en ninguna parte se ha hablado de un mundo tan revolucionario como en los Evangelios; pues todo lo que es en general válido, es aquí considerado como indiferente, como menospreciable.

3. LA IGLESIA CRISTIANA COMO PODER HISTÓRICO

Este principio se ha desarrollado y toda la historia posterior es la historia de su desarrollo. La realidad inmediata es esta: que los amigos de Cristo forman una sociedad, una comunidad. Ya hemos advertido que sólo después de la muerte de Cristo pudo venir el Espíritu sobre sus amigos, y que éstos entonces lograron comprender la verdadera idea de Dios, a saber: que el hombre se ha salvado y reconciliado en Cristo, pues en Él se ha conocido el concepto de la verdad eterna, que es que la esencia del hombre es el espíritu y que el hombre sólo alcanza la verdad cuando, despojándose de su finitud, se entrega a la pura conciencia de sí. Cristo, el hombre como hombre, en quien se ha manifestado la unidad de Dios y del hombre, ha resumido en su muerte y en su historia en general la eterna historia del espíritu una historia que todo hombre ha de realizar en sí mismo para existir corno espíritu o para convenirse en hijo de Dios y ciudadano de su reino. Los fieles de Cristo, que se enlazan en este sentido y viven en

la vida espiritual, como su fin, forman la comunidad, que es el reino de Dios. «Donde dos o tres estén reunidos en mi nombre (esto es, en la determinación de lo que yo soy)», dice Cristo, «allí estoy yo en medio de ellos». La comunidad es una vida real y presente en el espíritu de Cristo.

La religión cristiana no debe reducirse en modo alguno a las sentencias de Cristo. La verdad establecida y desarrollada se halla expuesta en los apóstoles. Este contenido se ha desarrollado en la comunidad cristiana. La comunidad se encontró primeramente en una doble relación: en relación con el mundo romano y en relación con la verdad, cuyo desarrollo era su fin. Vamos a examinar separadamente estas dos relaciones.

La comunidad se encontraba en el mundo romano, en el cual la expansión de la religión cristiana debía tener lugar. La comunidad hubo de empezar por mantenerse alejada de toda actividad en el Estado, constituyendo por sí una sociedad separada, sin reaccionar a las decisiones, opiniones y acciones del Estado. Pero como estaba separada del Estado y no tenía al emperador por su jefe supremo, fue objeto de la persecución y del odio. Entonces se manifestó esa infinita libertad interna en la gran fortaleza con que fueron soportados pacientemente por la verdad suprema sufrimientos y dolores. Lo que ha dado al cristianismo su expansión exterior y su fuerza íntima fueron, no tanto los milagros de los apóstoles, como el contenido, la verdad de la doctrina misma. Cristo mismo dice: «Muchos me dirán en ese día: Señor, Señor, ¿no hemos profetizado en tu nombre? ¿No hemos expulsado a los demonios en tu nombre? ¿No hemos hecho muchas acciones en tu nombre? Entonces yo les contestaré: no os reconozco; apartaos de mí, malditos de mi Padre».

En lo tocante a la otra relación, a la relación con la verdad es de singular importancia advertir que el dogma, lo teórico, se constituyó ya en el mundo romano, mientras que el desarrollo del Estado conforme a este principio es muy posterior. Los padres de la Iglesia y los concilios fijaron el dogma; pero el precedente desarrollo de la filosofía fue un momento capital en esta fijación. Ya hemos indicado anteriormente que los griegos habían espiritualizado sus dioses sensibles, mediante alegorías filosóficas. También los cristianos buscaron en lo histó-

rico de su religión un sentido más hondo. Filón había encontrado y desentrañado en la narración mosaica algo más profundo y había idealizado lo externo del relato; los cristianos hicieron otro tanto, en parte con una intención polémica, pero todavía más por la cosa misma. Pero el hecho de que los dogmas hayan entrado en la religión cristiana por medio de la filosofía no autoriza para afirmar que sean extraños al cristianismo y no le pertenezcan. El punto de donde algo proviene es por completo indiferente; la cuestión es tan sólo: ¿es verdadero en sí y por sí? Muchos creen que con decir que algo es neoplatónico ya es esto bastante para desterrarlo del cristianismo.

Pero no se trata tan sólo de saber si una doctrina cristiana se encuentra tal cual en la Biblia, cosa a que reducen todo los exegetas modernos. La letra mata, el espíritu vivifica, dicen ellos mismos; y, sin embargo, lo desfiguran, tomando el entendimiento por el espíritu. Es la Iglesia la que ha conocido y fijado aquellas doctrinas; es el espíritu de la comunidad. Incluso hay un artículo de la doctrina, que dice: «Creo en la santa Iglesia».

El propio Cristo ha dicho: «El espíritu os guiará en toda verdad». En el concilio de Nicea se fijó, por último (en el año 325 J.C.), una profesión de fe, a la cual nos ajustamos aún hoy. Esta profesión de fe no tenía, sin duda, forma especulativa; pero lo profundamente especulativo se halla enlazado del modo más íntimo con la manifestación de Cristo mismo. Ya en San Juan[1] vemos el comienzo de una concepción más profunda: se unen aquí el más profundo pensamiento con la figura de Cristo, con lo histórico y exterior, y la grandiosidad de la religión cristiana es precisamente que, a pesar de toda esta profundidad, resulta fácilmente comprensible por la conciencia en un sentido exterior y a la vez incita a profundizar en ella. Es adecuada, pues, a todo grado de cultura, y satisface, a la vez, las más altas exigencias.

Después de haber expuesto así la relación de la comunidad con el mundo romano, por una parte, y con la verdad contenida en el dogma, por otra, vengamos ahora al tercer

[1] Se refiere al comienzo del evangelio de San Juan: «En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios», *Juan* 1.1.

punto, que es a la vez doctrina y mundo exterior; quiero decir a la Iglesia. La comunidad es el reino de Cristo, cuyo espíritu activo y presente es Cristo, pues este reino tiene una presencia real, no una presencia puramente futura. Por eso esta presencia espiritual tiene también una existencia exterior, no sólo paralelamente al paganismo, sino a toda existencia temporal en general. Pues la Iglesia, en cuanto que tiene existencia exterior, no es sólo una religión frente a otras religiones, sino también una existencia temporal junto a otras existencias temporales. La existencia religiosa es regida por Cristo; el reino temporal lo es por la voluntad de los propios individuos. Ahora bien, en este reino de Dios debe haber una organización. Al principio todos los individuos se saben llenos de espíritu; la comunidad entera conoce la verdad y la expresa; sin embargo, junto a este carácter de comunidad aparece la necesidad de una jerarquía en la dirección y la enseñanza, una jerarquía que se distinga de la multitud de los fieles. Como directores son elegidos aquellos que se distinguen por su talento, su carácter, la energía de su piedad, su santa vida, su sabiduría y cultura en general. Los directores, los que conocen la vida sustancial universal, los que enseñan esta vida, los definidores de la verdad y los dispensadores del goce de la verdad se distinguen de la comunidad, como los que saben y gobiernan se distinguen de los gobernados. El espíritu como tal corresponde a la dirección sabia; en la comunidad el espíritu existe sólo como un «ser en sí».

Desde el momento en que el espíritu está en los directores como algo existente por sí y consciente de sí, la dirección es una autoridad, en lo espiritual como en lo temporal, una autoridad en la verdad y en la conducta del sujeto, en relación con la verdad; relación que debe consistir en que el individuo se conduzca conforme a la verdad. Esta distinción hace que en el reino de Dios se produzca un reino sacerdotal. Este es esencialmente necesario; pero la existencia de un régimen de autoridad en lo espiritual tiene también su fundamento en el hecho de que la subjetividad humana como tal no se halla todavía desarrollada. La mala voluntad ha sido anulada; pero la voluntad no ha sido aún, en cuanto humana, formada por la divinidad; o sea que la voluntad humana es libre

solamente de un modo abstracto, no en su realidad concreta; pues toda la historia posterior no es más que la realización de esta libertad concreta. Hasta aquí la libertad finita ha sido tan sólo anulada, para alcanzar la infinita; y la luz de la libertad infinita no ha iluminado todavía lo temporal. La libertad subjetiva no tiene aún valor como tal; el conocimiento no se sostiene por su propio pie, sino que existe sólo en el espíritu de una autoridad extraña. Así es como este reino espiritual llega a determinarse en un reino sacerdotal, como relación de la sustancia del espíritu con la libertad humana.

A esta organización interna se agrega que la comunidad adquiere también una exterioridad determinada y una propiedad temporal. Como propiedad del mundo sacerdotal, está bajo una protección especial; y la consecuencia inmediata de ello es que la Iglesia no tiene que pagar impuestos al Estado y que los clérigos se hallan sustraídos a la jurisdicción temporal. Por eso la Iglesia cuida de su gobierno propio en atención a sus *bienes* y a sus propios individuos. Así nace en la Iglesia el espectáculo contradictorio de que sólo personas privadas y el poder del emperador estén en el lado temporal, y en el otro la perfecta democracia de la Iglesia, que se elige sus directores. Sin embargo, esta democracia se conviene pronto en aristocracia, por la consagración sacerdotal; pero el desarrollo subsiguiente de la Iglesia no es de este lugar, sino que pertenece al mundo posterior.

Por la religión cristiana ha llegado, pues, a la conciencia la idea absoluta de Dios, en su verdad; en esta conciencia el hombre se encuentra igualmente recogido según su verdadera naturaleza, que está dada en la intuición determinada del Hijo. El hombre, considerado como finito por sí, es a la vez imagen de Dios y fuente de la infinitud en sí mismo; es fin de sí mismo, tiene en sí mismo valor infinito y está determinado para la eternidad. Tiene, por consiguiente, su patria en un mundo suprasensible, en una interioridad infinita, a la que llega solamente mediante la ruptura con la existencia y el querer naturales y mediante su trabajo para romper estos en sí. Tal es la condición religiosa.

Esta suprema conciencia tiene consecuencias temporales y se determina también de otro modo. Para entrar en el círcu-

lo y en el movimiento de la vida religiosa, la naturaleza humana debe de ser susceptible de ella. Esta facultad es la para *dynamis* para aquella *enérgeia*[2]. Lo que nos falta por considerar ahora son, por tanto, las determinaciones que resultan para el hombre del hecho de ser conciencia de sí mismo, en cuanto que su naturaleza espiritual existe como punto de partida y supuesto. Estas determinaciones todavía no son de índole concreta; sino constituyen solamente los primeros principios abstractos que por la religión cristiana han sido ganados para el reino temporal.

La primera consecuencia con respecto a la realidad es la proscripción de la *esclavitud;* esta es imposible en el cristianismo, porque el hombre está considerado ahora como lo que es en sí. Es, pues, intuido en Dios de un modo totalmente universal; todo individuo es objeto de la gracia de Dios y del fin ultimo divino; Dios quiere que todos los hombres sean bienaventurados.

Prescindiendo de toda particularidad, en sí y por sí, el hombre, ya como hombre, tiene un valor infinito; y precisamente este valor infinito borra toda particularidad de nacimiento y de patria. El hombre no vale por ser judío o griego, por haber nacido bien o mal, sino por ser hombre. Donde el cristianismo es real, no puede existir la esclavitud. Contra esto no se puede objetar, por tanto, ni el hecho de que aún hoy exista esclavitud, ni el modo cómo ha cesado; pues no ha sido suprimida en realidad por un emperador y por órdenes exteriores, sino que el espíritu la ha eliminado.

El segundo principio es la interioridad del hombre, en relación con lo contingente. La humanidad tiene este terreno de libre espiritualidad en sí y por sí; y de él ha de partir todo lo demás. El lugar en que el espíritu divino debe morar y estar presente es la interioridad espiritual, que ha de, ser el lugar de la decisión para toda contingencia. De aquí se sigue que lo que consideramos anteriormente en los griegos como forma de la eticidad, ya no tiene su posición en la misma determinación, dentro del mundo cristiano. Pues aquella eticidad es el hábito

[2] Las palabras se traducen por potencia y afectividad.

irreflexivo; mas el principio cristiano es la interioridad existente por sí, es el terreno en que crece lo verdadero. Una eticidad irreflexiva no puede ya tener lugar frente al principio de la libertad subjetiva. La libertad griega era la de la dicha y el genio; estaba condicionada aún por esclavos y por oráculos. Pero ahora aparece el principio de la *libertad absoluta* en Dios. El hombre ya no está ahora en la relación de la dependencia, sino del amor, en la conciencia de que pertenece a la esencia divina. Con respecto a los fines particulares, el hombre se determina ahora a sí mismo y se conoce como poder universal de todo lo finito. Todo lo particular retrocede ante la esfera espiritual de la interioridad, que sólo se anula ante el espíritu divino. Con esto desaparecen todas las supersticiones de los oráculos y augurios; el hombre es reconocido como un poder infinito de decisión. La forma de la eticidad ha cambiado, por tanto, completamente. La eticidad bella ya no existe. Lo que ahora es ético, puede ser, sin duda, costumbre, hábito; pero sólo en cuanto que procede de lo interior; precisamente lo interior, el sujeto, es lo completamente justificado. Hay dos maneras de subjetividad; la una es particularidad, arbitrariedad; la otra, verdadera subjetividad interior. Cierto que la contingencia se desata frente a la subjetividad; pero esta tiene por eso su freno interior. Todo lo exterior recibe su significación del espíritu; el cual lo determina como algo exterior y solamente lo deja existir como tal; por eso ya no necesita ser la simple expresión plástica de lo interior. La voluntad libre es la que lo mediatiza todo; y así la mediación acontece tanto por el provecho individual como por intereses universales. La individualidad ya no debe ser sacrificada; pero existe también la interioridad espiritual superior. De este modo nacen ahora dos mundos, uno suprasensible, pero que, como perteneciente a la conciencia subjetiva, se halla también sobre la tierra y se vincula a la existencia, la Iglesia; y por otra parte la tierra temporal, el Estado, que está vinculado en primer término al gobierno de la finitud. Hay, pues, en realidad, dos Estados.

El lugar interior tiene por un lado la determinación de formar al ciudadano de la vida religiosa, de hacerle conforme al espíritu de Dios; mas por otro lado, este lugar es el punto de partida pan la relación temporal y el tema de la historia cris-

tiana. La conversión piadosa no debe permanecer en el interior del ánimo, sino que ha de transformarse en un mundo real y presente, que se conduzca según la determinación de aquel espíritu absoluto. La piedad del ánimo no implica todavía que la voluntad subjetiva, en su relación con el exterior, esté sometida a esta piedad, sino que vemos aún todas las pasiones surgir dentro de la realidad, y tanto más cuanto que esta realidad recibe la determinación de ilícita y sin valor, desde las alturas del mundo inteligible. El tema es, por tanto, que la idea del espíritu sea infundida también en el mundo del presente inmediato espiritual. Sobre esto hay que hacer todavía una observación general. Se ha querido establecer en todo tiempo una oposición entre la razón y la religión, como entre la religión y el mundo; pero considerada desde más cerca es sólo una diferencia. La razón en general es la esencia del espíritu, así del divino como del humano. La diferencia entre la religión y el mundo consiste solamente en que la religión, como tal razón, existe en el ánimo y en el corazón, y es en Dios un templo de la verdad y de la libertad representadas; el Estado, por el contrario, es, según la misma razón, un templo de libertad humana en el saber y querer de la realidad, cuyo contenido mismo puede ser llamado incluso divino. Así, la libertad está afirmada y confirmada por la religión, puesto que el derecho ético, en el Estado, es solamente el desarrollo de lo que constituye el principio fundamental de la religión. El asunto de la historia es solamente que la religión aparezca como razón humana, que el principio religioso (que habita en el corazón del hombre), sea realizado también como libertad temporal. Así queda suprimida la división entre el interior del corazón y la existencia. Mas a esta realización está llamado otro pueblo, u otros pueblos, los pueblos germánicos. Dentro de la antigua Roma el cristianismo no puede hallar su suelo real, ni dar forma a un imperio.

Anexos

A. Páginas web relacionadas con la Filosofía de la Historia de G. W. F. Hegel

http://www.hegel.org/index.html
http://www.meiner.de/Hegel-Studien
http://www.sparknotes.com/philosophy/hegelphilhist/bibliography.html
http://www.monografias.com/trabajos10/geor/geor.shtml
http://www.luventicus.org/articulos/03U017/hegel.html
http://dave.burrell.net/hegel.html
http://www.class.uidaho.edu/mickelsen/texts/Hegel
http://members.aol.com/pantheism0/hegel.htm
http://socserv2.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/hegel/history.pdf
http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/hi/hiconten.htm
http://www.litencyc.com/php/sworks.php?rec=true&UID=2787
http://www.age-of-the-age.org/philosophy/history/hegel_philosophy_history.html
http://dmoz.org/Society/Philosophy/Philosophy_of_History/
http://plato.stanford.edu/entries/hegel/
http://www.historyguide.org/intellect/hegel.html
http://atheism.about.com/library/FAQs/phil/blphil_hist_index.htm

http://www.connect.net/ron/hegel.html
http://phoenixandturtle.net/excerptmill/Hegel.htm
http://www.psa.ac.uk/cps/1997%5Cwillh.pdf
http://www.diyalektik.org/hegel/history_of_philosophy
http://www.lancs.ac.uk/ug/busht/philosophy/hegelhistory.html
http://www.age-of-the-sage.org/philosophy/history/
http://faculty.uccb.ns.ca/areynold/paul/introessay.htm
http://www.uni-essen.de/literaturwissenschaft-aktiv/Vorlesungen/literaturge/hegel2.htm
http://www.hegel.net/res/editions.htm
http://www.raffiniert.ch/shegel.html
http://www.pinselpark.de/philosophie/h/hegel/2_hegel.html
http://www.philo.de/Philosophie-Seiten/epochen.htm
http://www.philolex.de/hegel.htm
http://aphorismen-archiv.de/autoren/autoren_h/hegel.html

B. Glosario

La terminología hegeliana es peculiar y muchas veces compleja. No es fácil llegar a definir con exactitud todos los términos, conceptos y nociones que utiliza porque a veces son intercambiables entre ellos y otras los utiliza con más de un sentido. En este breve glosario se intenta ofrecer una somera guía de los términos fundamentales.

Dialéctica. La dialéctica es un concepto importantísimo en Hegel, que se utiliza unas cuantas veces en la introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Se caracteriza por ser una forma de progreso a través de la negación, en la que el espíritu destruye sus propias realizaciones, para otra vez construir otras de una forma más perfecta y nueva. Este sentido de la dialéctica está íntimamente relacionado con la autoconciencia del espíritu que se conoce a sí mismo —el universal— como su propio opuesto —subjetivo y particular—. Esta lucha del espíritu contra sí mismo surge en el mismo mundo. La dialéctica propiamente hegeliana se podría definir como la unidad abstracta, un estadio de escisión, y un estadio de superación de la escisión en una unidad que no niega las diferencias particulares. La dialéctica es la forma de entender e interpretar la realidad median-

te un proceso innovador, recuperador y englobador de todos los sucesos anteriores a él. La dialéctica por tanto nos sirve para explicarnos por qué razón la historia progresa unas veces de forma violenta, otras suavemente, tranquilamente.

Espíritu. Este es el concepto central de la filosofía de la historia de Hegel. El espíritu unifica los conceptos de libertad, razón y autoconocimiento. El espíritu consigue la ordenación y la reunión de estos tres conceptos desde lo abstracto a lo concreto como si fueran principios vigentes en la historia que se revela en las instituciones humanas. El espíritu se manifiesta en una serie de etapas, cada una de las cuales constituye el espíritu único de un pueblo o de una civilización. Este proceso implica destrucción, pero es un proceso racional: el espíritu destruye sus propias realidades para conseguir la unión más completa ente los aspectos universal y particular, por los que se llega a formar parte de un mundo concreto en un lugar determinado. A través del proceso dialéctico la destrucción y la renovación o recuperación se consigue que el espíritu y la humanidad sean cada vez mejores. El espíritu realiza el principio de libertad auténtica, que se revela en la historia humana, donde la conciencia de libertad universal racional es la fuerza motriz. El espíritu es la semilla —según la metáfora de Hegel— que contiene todo lo que se puede realizar en sí mismo y sus contenidos se actualizan en el tiempo, en la historia y en el mundo.

Estado. El Estado es la forma en la que se concreta el espíritu, se realiza en la historia, en la realidad objetiva, es la forma material del fin racional del espíritu. Como tal, el estado es la unión de la idea —principio universal de la libertad racional— y los intereses y pasiones humanas, que tienen su origen en la voluntad individual de cada sujeto. El estado nace como una encarnación del espíritu en un grupo humano concreto que representa una etapa de su desarrollo

en la historia del mundo. El estado no limita la libertad, sólo impide que se desarrollen los caprichos de los individuos que es la libertad arbitraria y subjetiva de alguien. Esta limitación es un requisito necesario para que exista cualquier libertad verdadera. Como el estado proporciona la única posibilidad para que se realice la libertad, su aparición marca el comienzo de la historia, porque ningún acontecimiento se puede calificar de histórico si no se dan dentro de la legalidad del estado. El estado por tanto se refiere a la eticidad de un pueblo y a su cultura, no sólo a la forma política y jurídica que adopta, es una noción que transciende su forma.

Fin absoluto. El objeto de la filosofía de la historia es conocer y explicar el progreso de la historia hacia el fin verdadero, que no es otro que la revelación completa de la historia universal, y este es el fin absoluto de ella. El propio Hegel manifestó ciertas reservas si el fin se puede llegar a realizar y clausurar la historia. Él pensó que su época histórica estaba cercana al fin. Finalmente, se podría decir que la capacidad para comprehender los procesos y entender todo el desarrollo de la historia es fundamental para el ser humano para llegar a tener un sentido total de sí mismo y de su desarrollo.

Héroes históricos universales. Son un conjunto restringido de hombres excepcionales cuyas obras sobrepasaron lo individual y subjetivo, adquiriendo una dimensión universal. Son los creadores de los grandes imperios como Alejandro Magno, Julio César, Augusto, Carlomagno, Napoleón... Estos hombres extraordinarios fueron portadores de una fuerza y una voluntad especiales para lograr que unos ideales abstractos se concretaran en sus personas y sus hechos, se impusieran a otros y se realizaran. En este caso actúan como instrumentos del espíritu en un tiempo histórico concreto. Los héroes están dotados de una férrea y sólida voluntad, una gran pasión y una absoluta determinación

que los configuran como excepcionales. Su mérito además es que cuando actuaron tuvieron éxito en sus propósitos y proyectos. Son únicos aunque ellos no sean conscientes de su capacidad y misión. Hegel rechaza realizar análisis psicológicos de estos personajes históricos porque muchas veces ocultan reflexiones envidiosas y llenas rencor hacia ellos.

Historia Original. Esta es la primera forma de hacer historia. La historia original la escribe el testigo y actor de la misma. Él vive y ve los acontecimientos en primera persona, y escribe sobre ellos. Historiador y espíritu se unen en su narración.

Historia Reflexiva. Es el segundo método de hacer historia. Es una historia escrita cuando los acontecimientos han pasado. El historiador tiene perspectiva para analizar e interpretar, también escoger, los sucesos que va a reseñar en su narración. La historia reflexiva se divide en cuatro subtipos: historia universal, pragmática, crítica y especializada, que se citan a continuación.

Historia Universal. Es la primera forma de hacer historia reflexiva. La historia universal trata de ofrecer la historia global de un pueblo, o incluso de todo el mundo. El fin que sigue esta forma de escribir la historia no es el espíritu del tiempo del que se tiene ante la mirada. Es una síntesis de una multitud compleja de sucesos y hechos, de factores dentro de un relato universal y simple. El primer factor importante en esta historia es el esfuerzo, la idea de los historiadores por ofrecer un trabajo coherente y una visión universal y global de la historia.

Historia Pragmática. La historia pragmática, el segundo tipo de historia reflexiva, implica una ideología o el método interpretativo de parte del historiador para hacer historia, que selecciona los acontecimientos históricos para sostener su punto de vista. Hegel desdeña las historias pragmáticas que procuran ofrecer «lecciones morales».

Es evidente que los líderes nunca aprenden nada de la historia, y que cualquier supuesta lección rápidamente se perdería en la sucesión de los acontecimientos.

Historia Crítica. Este tercer tipo de historia reflexiva procura reinterpretar los hechos históricos. La historia crítica es una especie de historia de la historia, que prueba la exactitud de datos ofrecidos y plantea a veces, no siempre, nuevas alternativas. Hegel tiene aversión esta clase de historia. Señala que es la forma más fácil y rápida de llegar a la realidad en la historia, porque sustituye los hechos por nociones subjetivas y las califica como reales.

Historia Especializada. El último tipo de historia se centra en una parcela de la historia: historia del arte, del derecho, de la religión, etc. Es una historia adjetiva que concentra sus esfuerzos en una porción del desarrollo del espíritu muy concreta. El centro de atención representa una elección por parte del historiador para construir un concepto universal que sirva de guía racional para escribir esta parte de la historia. Si la historia especializada se hace bien el autor tendrá que dar cuenta exacta de la idea fundamental, el ánimo, su dirección interior, que guió los sucesos, los acontecimientos y las acciones incluidas y discutidas en su historia particular.

Filosofía de la Historia o Historia Filosófica. El interés de esta categoría fundamental de historia es conocer el largo proceso mediante el cual el espíritu se revela en el mundo como historia. La historia filosófica prioriza los pensamientos antes que la historia, interpretando filosóficamente los sucesos. Los pensamientos organizan en una especie de materia prima de sucesos históricos dentro de la filosofía, son *a priori* y pueden estar solos. El filósofo de la historia estudia tanto el espíritu eterno que es intemporal, como los procesos históricos que son su manifestación, su revelación en el tiempo, un proceso que es temporal.

Idea. La idea es un concepto algo confuso que con frecuencia se puede intercambiar con el espíritu. Hegel se refiere a la idea como aquello que está en lo más íntimo, en el centro mismo del espíritu. La idea es la que informa al principio universal del estado en muchas de sus formas concretas. Cuando Hegel discute sobre la razón, con frecuencia se refiere al término idea racional, para afirmar que la razón no es un concepto abstracto, sino que es la fuerza que dirige la historia universal humana. La idea se refiere tanto a algo que tiene el espíritu, como aquello que quiere realizar en el mundo. Este uso nos muestra que la idea y el espíritu se superponen desde el mismo momento en el que Hegel afirmó que el espíritu busca realizar en el tiempo y en la historia.

Monarquía. Un aspecto curioso de la filosofía de Hegel de historia es su aceptación de la monarquía prusiana. Hegel afirmó que el estado prusiano es el vehículo más eficaz para realizar los deseos de la gente, permitiéndoles ser más libre. Consideró a la monarquía de Prusia como el estado más importante y poderoso después del período de Napoleón.

Moralidad. El término moralidad —en contraste con ética— muestra una forma subjetiva de deber, obligación hacia otros, en contraste con una forma de obligación basada en los principios universales del estado. La Filosofía de la Historia generalmente no incluye consideraciones morales, ignora los problemas morales personales de los sujetos e incluso de los grandes hombres de la historia. La razón de esta exclusión es que la moralidad subjetiva es esencialmente arbitraria a no ser que esté unida a unos principios universales. La eticidad objetiva se alcanza sólo en el estado, que hace a los individuos libres a través de su aceptación voluntaria de los principios comunes y de las leyes. Algunas culturas antiguas como las civilizaciones chinas, hindú y homérica tuvieron, según Hegel, códigos morales, pero no ética.

Naturaleza. Para Hegel la naturaleza es lo opuesto a estado e historia. El curso de la naturaleza siempre ha sido y es cíclico, nada realmente nuevo sucede alguna vez y en alguna parte, todo es repetición de causas y efectos. Sin embargo, la historia es un desarrollo lineal en el que constantemente se producen e introducen nuevos elementos, nuevas realidades. La naturaleza no se desarrolla es estática en el sentido de que no progresa hacia la perfección, si aparecen «nuevas formas» son variaciones sobre las antiguas, no nuevas realmente. Hegel rechaza la existencia de un estado de naturaleza —tesis tan popular en la Ilustración— en el cual el hombre vivía feliz, ingenuo, pacífico con un conocimiento total de Dios. Este tipo de estado no puede existir, porque el estado necesita y exige conceptos universales y cultura. El espíritu aleja a la humanidad del estado natural y se opone a la naturaleza en el sentidote que los fines del espíritu pueden verse frustrados temporalmente, o obstaculizados por las condiciones naturales. La naturaleza tiene esta forma de afectar a la historia.

Pasión. La pasión es el término que Hegel usa para designar a la voluntad subjetiva. La pasión de una persona es su objetivo final, la causa que la define y el medio que tiene para realizar la autoconciencia. El ideal de cualquier estado debe ser conseguir la unión de las pasiones individuales en un principio universal que sirva de base para la construcción del estado.

Relativismo. Los filósofos modernos y los investigadores sobre la obra de Hegel siguen discutiendo si él era relativista. Se podría pensar que sí por el interés que pone en todo lo que tiene que ver con el cambio y el proceso. Desde luego, Hegel afirma que hay una Verdad con mayúsculas y que la Historia es la revelación de esta verdad. El relativismo de Hegel puede defenderse con facilidad si las formas culturales, las creencias religiosas y la propia moral siempre están haciéndose, entonces ¿Hay algo universal e

inmutable? Si asumimos que el tiempo es infinito, entonces todas las cosas deben cambiarse infinitamente, y así, nada es constante, nada puede ser verdadero, no hay verdad.

Universalidad. El término universal es sumamente amplio en Hegel, supera lo subjetivo y particular. La naturaleza y la esencia de espíritu en y por sí son universales. Pero universal sólo en un aspecto del espíritu en su manifestación en el mundo. El aspecto opuesto es la particularidad, y la división entre estas dos manifestaciones se basa en la división del espíritu creada por él mismo y que ha llegado a ser su autoconciencia, que es el conocimiento de sí mismo como un objeto tanto como un sujeto. El curso de la historia está conducido por la dialéctica entre los aspectos universal y particular del espíritu. Estos aspectos algunas veces se unen, cuando el estado tiene éxito en la unión de las voluntades particulares y subjetivas de sus ciudadanos con el principio universal que es común al espíritu del pueblo. La universalidad está presente en la cultura antes de que la cultura pueda considerarse un estado, pues un estado implica siempre la realización de un principio nacional universal. Hasta que no sucede esto, la verdadera historia no ha comenzado para esa civilización. La universalidad es primero introducida en la cultura por el pensamiento, que rechaza las ideas tradicionales, irreflexivas de un deber impuesto por leyes universales, racionales. De este modo, la cultura humana buscará conocerse a sí misma en un contexto universal, como el espíritu que procura conocerse a sí mismo con un objeto en el mundo.

Voluntad subjetiva. Hegel distingue entre una voluntad universal que se refiere en conjunto y globalmente al espíritu, a la razón y al estado.Y otra voluntad subjetiva que son el conjunto de las voluntades de las personas que viven en un estado. En su acepción y manifestación más fuerte, la voluntad subjetiva debe ser cumplida. La

voluntad subjetiva es arbitraria porque no fija ni sigue necesariamente principios universales. Hegel se refiere a la voluntad subjetiva a veces como un capricho, es una naturaleza arbitraria. La voluntad subjetiva puede ser relacionada con la voluntad universal pues la necesita para vivir. El fin de un estado es la unión de las voluntades individuales de los ciudadanos con la voluntad universal expresada en un principio abstracto que es una expresión de la voluntad del espíritu. El estado, según Hegel, no limita la verdadera libertad, esto lo provoca sólo la manifestación más arbitraria de la voluntad subjetiva, el capricho. La voluntad subjetiva se une a la voluntad del espíritu a través de los personajes heroicos universales, los individuos universales de la historia como él los llama, que por su especial capacidad y visión de la historia, por su pasión son capaces de adelantarse o intuir el siguiente paso del espíritu en su desarrollo.

C. Índice analítico